

المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العددان 57 ـ 58 صيف ـ خريف 2022

محور العدد: مساهمات جنوبية في علم اجتماع المعرفة

دراسات

حوارات

مراجعات كتب

المجلة العربية لعلم الاجتماع

إضافات

المجلة العربية لعلم الاجتماع

ISSN 2306-7128

مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع

بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية





العددان 57 - 58، صيف - خريف 2022

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 ـ قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <http://www.e-marefa.net/ar>

2 ـ قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

3 ـ دار منظومة <http://www.mandumah.com>

4 ـ EBSCO Publishing <http://www.ebsco.com>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوافرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد):

للأفراد	للمؤسسات
60 $ للنسخة الورقية.	120 $ للنسخة الورقية.
10 $ للنسخة الإلكترونية.	40 $ للنسخة الإلكترونية.
65 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.	150 $ للنسختين الورقية والإلكترونية.

يرجى تسديد المبلغ كما يلي:

(1) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(2) أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (225-3800022-004)
بالدولار الأمريكي بنك بيبلوس ـ فرع الحمرا ـ السادات ص.ب: 5605 ـ 11 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس: Bybank 44078-41601 LE ـ تلفون: 736152 (1 ـ 961) ـ 255620 (1 ـ 961).



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

إضافات العددان 57 ـ 58 صيف ـ خريف 2022

المحتويات

محور العدد: مساهمات جنوبية في علم اجتماع المعرفة

بإشراف: سميرة شاتيلا والسيد فريد العطاس

دراسات أخرى



مركز دراسات الوحدة العربية

رئيس التحرير: ساري حنفي

حوارات ـ ندوات ـ بروفيلات

مراجعات كتب

المدير المسؤول: أمين قمورية

محور العدد
مساهمات جنوبية
في علم اجتماع المعرفة

بإشراف

سميرة شاتيلا والسيد فريد العطاس

«العقل المعتقل» والعلوم الاجتماعية في جنوب شرق آسيا

منى أباظة(*)
الجامعة الأمريكية في القاهرة.

أولًا: السّيد حسين العطاس (1928ـ2007)

لم يُعَدّ الرّاحل السّيد حسين العطاس المؤسّس الرئيس للتحقيقات الاجتماعيّة في جنوب شرق آسيا فحسب، بل والأهم من ذلك، كان مثقّفًا عامًّا فريدًا من نوعه حارب على عدد من الجبهات. وقد احتُفل بمنشوراته الغزيرة وتوقيتها المناسب. لكنّه كان أيضًا سياسيًّا نشطًا ومنخرطًا، وعقلًا ناقدًا، ومنشئًا للمؤسّسات والمنظّمات في ماليزيا وسنغافورة. لا يزال يُذكَر لنشأته العالميّة ولخدمته كنائب رئيس جامعة مالايا في الثمانينيات، وكذلك لتأسيسه حزب جيراكان راقيات ماليزيا (Parti Gerakan Rakyat Malaysia). كانت كتاباته وموقفه السّياسيّ ضد الفساد والإمبريالية، والانخراط الذي يتعين على مثقفي العالم الثالث القيام به، وتركيزه على «الأسر العقلي» في مرحلة ما بعد الاستعمار، أعمالًا رائدة في مجال التّحقيق الاجتماعي في جنوب شرق آسيا. إنّ قراءته الحادة ونقده لأطروحة ماكس فيبر **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** في سياق جنوب شرق آسيا لا تزال مُلهمة وحسنة التّوقيت. ومع الاعتراف بالأهميّة الحاسمة للتّعلم والاقتراض من النّظريّة الاجتماعيّة الأوروبيّة وأساليبها على سبيل المثال، من خلال الإشارة في كتاباته الأولى إلى قيمة فيسنسوزيولوجي (Wissenssoziologie) (علم اجتماع المعرفة) (Alatas, 1955) الّذي وضعه كارل مانهايم ـ والاعتراف أيضًا بتأثير الفيلسوف وعالم الأنثروبولوجيا الرّاحل إرنست غيلنر، الذي شجّعه على نشر **المثقفون في المجتمعات النامية**. استمرّ العطاس بالبحث الفكريّ بلا هوادة في اتجاه إعادة التّفكير في مجال أشكال المعرفة الأصليّة. فنضاله من أجل العدالة الاجتماعيّة ضد التّمييز العنصري في ماليزيا، وإصراره على

(*) توفيت الكاتبة السنة الفائتة. ظهرت نسخة مختلفة قليلًا من هذا المقال في كتاب: *Year Book of Sociology* (Germany, 1998).

كما تم نشره في (Abaza, 2002).

توجيه الانتباه إلى الامتيازات المتزايدة التي مُنِحت في عصر ما بعد الاستعمار إلى بومي بوتراس (Bumi Putras) (شعب التربة، أي الماليزيون الذين مُنحوا امتيازات خاصّة على حساب الأقليات الأخرى)، لا تزال نصوصًا حيويّة تتناول عددًا من التحديات التي لا تزال تواجهها المجتمعات الماليزية والسنغافورية المعاصرة اليوم. وظلّ حتّى نهاية حياته ناقدًا حادًّا لكلّ من الممارسات الاستعماريّة وممارسات ما بعد الاستعمار، حيث تتبَّعَ الاستمراريّة الواضحة في تاريخ الذّهنيّات.

أولئك الذين عرفوا شخصيًّا سيّد حسين العطاس سيتذكرونه بوصفه شخصًا ودودًا للغاية. كان منزله مفتوحًا دائمًا للضيوف وكان معروفًا بأنّه كريم جدًا مع الطلّاب والزّملاء والأصدقاء، مدفوعًا بحسن ضيافة زوجته الرّاحلة زهرة. وأنشأ دائرة (الحلقة أيّ المصطلح الإسلامي لدائرة من الأتباع والطلاب) الذين زاروه باستمرار. لا حاجة إلى الاستعانة بالأمناء أو المساعدين للقاء سيّد حسين العطاس.

كان شخصًا ليليًّا، ويمكن أن تستمر المناقشات في منزله حتى السّاعة الثالثة صباحًا.

وُلد سيد حسين العطاس في بوغور، إندونيسيا، في عام 1928، في عائلة من أهل العلم والشخصيات الدينية المعروفة من أصل حضرمي (جنوب يمني). غالبًا ما كانت جماعة الحضرمي ذات الأصل العربي في إندونيسيا تُسَمّى بشكلٍ مجازي يهود جنوب شرق آسيا. ولم يكونوا بارزين كرجال الدين، وناقلي المعرفة من الشرق الأوسط فحسب، بل حقّقوا أيضًا ثروات في الأعمال التجاريّة من خلال صناعة الحج، حيث حافظوا على علاقات وثيقة مع الشرق الأوسط. كما تمكّنوا من الحصول على مناصب بارزة في الإدارة الاستعماريّة.

درس العطاس في جامعة أمستردام، حيث نال الدكتوراه في عام 1963 في كليّة العلوم السّياسيّة والاجتماعيّة. التحق في وقتٍ لاحق بقسم الدراسات الماليزية في جامعة مالايا في كوالالمبور. وخلال السّنوات الأولى من حياته الأكاديمية، دمج أنشطته الأكاديميّة مع السّياسة (Hassan, 2005: viii). وبين عامي 1969 و1971، كان عضوًا في المجلس الاستشاري الوطني لماليزيا، وفي عام 1971، أصبح عضوًا في البرلمان الماليزي بوصفه سيناتورًا أي عضو مجلس الشيوخ» (Hassan, 2005: viii).

لفت العطاس الانتباه إلى العلاقة المتأصّلة بين الخطاب الاجتماعي العالمي الثالث وإعادة بناء الإسلام كمنظور اجتماعي تقدّمي في السّاحة الماليزيّة السياسيّة. وبشكلٍ أكثر تحديدًا، يركّز هذا المقال على حياته وأفكاره وسياق فكره داخل السّاحة السّياسيّة الماليزيّة. وفي السّنوات الأخيرة من عمره، بدا أنه وجّه انتقادات ضد دعاة اتجاه «أسلمة المعرفة»، وبشكلٍ أكثر تحديدًا، أسلمة علم الاجتماع في ماليزيا. يبدو أنّ المجلّة التي أسَّسها خلال أيّامه الطلّابيّة في الخمسينيات، **الإسلام التّقدمي**، هي النّقطة المحوريّة للخطاب الثقافي للعالم الثالث الذي يمكن أن يرتبط على نحوٍ غير مباشر بمناقشة «أسلمة المعرفة»، التي أصبحت خطابًا فكريًّا مهيمنًا في ماليزيا.

ومن الممكن اعتبار دعاة أسلمة المعرفة أنّهم يمثّلون قوّة واحدة متنافسة من بين قوى أخرى في المجال الماليزي للحياة الأكاديميّة المؤسّسيّة. دعونا نلقي نظرة فاحصة على المجال الحالي للعلوم الاجتماعية، ولا سيّما أثر الجيل الأقدم من مثقفي العالم الثالث. وعلى الرّغم من أن فرقاء مشروع الأسلمة يبدو أنهم يهاجمون الغرب والعقلانية الغربيّة بلا هوادة، وهي نقطة قد يتقاسمونها ظاهريًا مع المنظّرين النقديين الغربيين، إلّا أنّهم يتجاهلون المناقشات السّابقة حول إنهاء الاستعمار في التّاريخ والأنثروبولوجيا. وبالتالي، يصعب تتبّع الاستمرارية الخطابيّة والاستطرادية بين الموقف الثقافي «العلماني» في الخمسينيات والستينيات. ونادرًا ما يذكر الإسلاميون اليوم انتقادات العالم الثالث الأصليّة السّابقة للعلوم الاجتماعيّة الغربيّة. وفي ماليزيا، بدا أنّهم يتجاهلون كتابات سيد حسين العطاس، الذي قد يُعَدّ بطلًا غير مرئي في تشكيل خطاب المثقفين ودورهم في المجتمعات النّامية. يمكن للمرء أن يفسّر قمع كتابات العطاس على أنّه صراع بين الأجيال بين هذا العالِم، الذي هو نتاج حقبة ماليزيا/سنغافورة ما بعد الاستعمار والذي كان توجّهه علمانيًّا، وبين أنور إبراهيم، الزّعيم الطّلابي السّابق الأصغر سنًّا (الذي خدم تحت قيادة محمد مهاتير، كنائب لرئيس الوزراء ووزير الماليّة، ولكن حُكم عليه لاحقًا بالسّجن) والذي جمع بين الإسلام والمنظور الاشتراكي، متأثّرًا بمزاج السبعينيات. وكثيرًا ما أعرب العطاس عن انتقاده الشّديد لفرقاء الأسلمة بوصفهم مجرّد مكافحين من أجل حيز في سوق العمل.

ربما تُقدّم مقارنة بين سيد نقيب العطاس، عالم اللغة والمُتخصّص في الصّوفية الماليزيّة، وعدائه ضد «العلوم الاجتماعية» كما عبَّرَ عنها في كتابه **الإسلام والعلمانية** (Alatas, 1978)، مع شقيقه س. حسين العطاس، عالم الاجتماع، فكرة عن صراع السّلطة الذي ينطوي على علاقة سيّد نقيب العطاس الوثيقة مع أنور إبراهيم والدوائر الحكوميّة، في حين أنّ سياسات حسين العطاس كلّفته منصب نائب المستشار. من الممكن تعريف س. حسين العطاس كمثقّف علماني لأنه كان يميّز بوضوح بين الدين والدولة. وعلى الرغم من تأثّره في شبابه بالحركة المصريّة للإخوان المسلمين، إلا أنّه حوّل موقفه فيما بعد إلى موقف ليبرالي، مصرًّا على أن رؤيته المبكرة للدّولة الإسلاميّة كانت ثقافيّة وليست سياسيّة.

ولعلّ الأحداث المحيطة باستقالة سيد حسين العطاس من منصبه كنائب لرئيس جامعة مالايا في عام 1990 يمكن حسبانها رمزًا للصراع بين جيلين مختلفين. وترأّس قسم الدّراسات الماليزية في جامعة سنغافورة الوطنيّة لسنوات عديدة. وعندما عُيِّن نائبًا لرئيس الجامعة في مالايا، أصرّ على أنّ الجدارة ينبغي أن تحلّ محل العرق[1].

عَيّن أكاديميين من غير الملايو على أساس الجدارة (اقترح العطاس عمداء هنودًا وصينيين)، وهو ما أثار غضب الماليزيين. وقد اصطدمت سياسة أنور إبراهيم البوميفترا (التي تعني إعطاء ميزة لـ «أهل التربة»، الملايو) بمثل هذه الادعاءات. ويبدو أنّ هذا الخلاف أجبر العطاس على الاستقالة من منصب نائب المستشار. فقد يكون التّفسير

(1) *The Straits Times*, 10/3/1990.

المختلف لهذه الحادثة مسألة صدام وتعارض في الشّخصيّة، حيث يبدو أنّ العطاس خلق العديد من الأعداء حتى قبل أن يبدأ في تعيين أكاديميّين على أساس الجدارة. ومن ناحية أُخرى، يمكن للمرء أن يفسّر الحادث على أنّه صراع على السّلطة بين الأجيال. ويتم تبنّي البوميفتريّة والأسلمة لتمثيل المصالح الطّبقيّة الجديدة للبرجوازية الملايوية الصّاعدة. وصوّرت صحيفة **ستريتس تايمز**، يوميّات سنغافورا، الجدل على أنّه قد يضرّ بمصالح أنور إبراهيم، وزير التّعليم آنذاك.

بالنّسبة إلى العديد من السنغافوريين والماليزيين، لا يزال اسم سيد حسين العطاس مرتبطًا بتأسيس وبناء قسم الدّراسات الماليزيّة في جامعة سنغافورة الوطنيّة[2]، ومرتبطًا في أواخر الثمانينيات، بعمله كنائب رئيس جامعة مالايا في ماليزيا. بدأ العطاس حياته الأكاديميّة كطالب في علم اجتماع الدّين في جامعة أمستردام في هولندا، حيث أمضى أكثر من عشر سنوات. خلال هذه الفترة من التّكوين الأكاديمي المكثّف واللقاءات مع الغرب، طوّر العطاس شبكة قويّة من التواصل مع المثقفين الإندونيسيين والماليزيين وغيرهم من المثقفين المسلمين من جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط. وفي عام 1948، قام مع طلاب آخرين بتأليف «رابطة الطلاب الإسلاميين» في هولندا. اندمجت هذه الجمعيّة فيما بعد مع المجلس الإسلامي في هولندا. وكان منتسبًا إلى المثقّف والسّياسي الإندونيسي محمد ناتسير، الّذي أصبح رئيس وزراء إندونيسيا في عهد سوكارنو. وقد التقيا خلال فترة إقامة العطاس القصيرة في إندونيسيا في عام 1953 وسرعان ما أقاما علاقة صداقة. ونتيجة لهذه العلاقة، أطلق العطاس مجلّة **الإسلام التقدمي** (1954ـ1955)، والتي سيتم النظر فيها عن كثب في نهاية هذا المقال.

ثانيًا: أطروحة فيبر وجنوب شرق آسيا

قدّم العطاس قراءة حقيقيّة لماكس فيبر وإمكان تطبيق أطروحته في سياق جنوب شرق آسيا. حلّل العطاس في مقال «أطروحة فيبر وجنوب شرق آسيا»، لأول مرّة وجهات نظر مختلف أهل العلم الغربيين الذين ناقشوا تحليل فيبر السّببي لظهور الرّأسماليّة، حيث أدّى الدين والزهد الدنيوي الداخلي إلى ولادة نوع معيّن من الشخصية. وانتقد تطبيق روبرت بيلاه لأطروحة فيبر على اليابان ويُقال أيضًا إنّه أشار إلى منتقدي فيبر. وقد نوقشت أطروحة فيبر في ضوء التاريخ الآسيوي، ولا سيّما في الصين والهند. وقال فيبر إنّ الرأسمالية لا يمكن أن تتطوّر بشكلٍ مستقلّ في هاتين الحضارتين بسبب تأثير الدّين. وقد تحدّى العطاس وجهة النظر هذه من خلال محاولته «إنشاء الطرح القائل بأن روح الرأسمالية الحديثة يمكن أن ترتفع في آسيا من داخلها»[3]. وقدّم العطاس أمثلة من

---

(2) أسس العطاس قسم الدراسات الماليزية في عام 1968. انظر: *The Straits Times*, 10/3/1990.

(3) (Alatas, 1972: 13), ظهرت لأول مرة في: *Extrait des Archives de Sociologie des Religions*, vol. 15 (1963).

قدوم الإسلام في جنوب شرق آسيا بالإشارة إلى «التحالف المتبادل بين الإسلام والتجارة» (Alatas, 1972: 17)[4]. وأشار إلى أنّ دور التُجّار العرب والصناعيين الصغار قبل الحرب العالمية الثانية، في إظهار روح رأسمالية، يصحبه الزهد الدّيني الدنيوي الدّاخلي (Alatas, 1972). وقدّم العطاس أمثلة عن كيفية تطبيق أهل العلم الآسيويين مثل د.م.ج. كوش (D. M. G. Koch) سببيّة فيبر للدين والأنشطة الاقتصادية في حالة الحزب الإندونيسي ساريكات إسلام (Alatas, 1972: 13). كما ناقش أعمال برترام شرييك (Schrieke) وفان لور (Van Leur)، اللذين استعارا من ماكس فيبر وطبّقا بعض ملاحظاته على جنوب شرق آسيا. واختتم دراسته بالقول:

«إذا كانت الرّوح الرّأسمالية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالموقف الديني، يمكننا أن نتوقّع نمطًا موحّدًا للتعبير بين المسلمين من المدارس المشتركة والاهتمام الصوفي. ويبدو أن ما هو حاسم هنا ليس الدين، ولكن عوامل أخرى. ومن الواضح أنّ العوامل التي أطلقت الرّوح الرأسمالية بين المسلمين العرب والمسلمين الهنود ومينانغكاباو (Minangkabau) وأتشيه (Acheh) والمسلمين البوجيس، وكذلك الصينيين، يجب أن تكون من أصل غير ديني» (Alatas, 1972: 20).

ففي المثقفين في المجتمعات النامية (Alatas, 1977)، طوّر العطاس مفهوم بيباليسما (Bebalisma) من بيبال (Bebal)، وهو «غبي» في المالايو والذي يعني أيضًا الجهل والعناد، ولكن الذي يبدو أيضًا وسيلة للمنطق في المجتمعات النامية. وانتقاداته للموقف غير المقلق للنظرة العلميّة العالميّة كانت مريرة. يطرح العطاس مشكلة «إنهاء استعمار» المعرفة، والتشكيك في التحيّزات والأحكام المسبقة التي تروّج لها الثقافة الاستعمارية ضد السكان المحليّين. ومن الواضح أن ما هو على المحك هو تقويض أيديولوجيا الإمبريالية. من خلال تفكيك شخصية رافلز، مؤسس سنغافورة الحديثة، يكشف العطاس أن رافلز كان بعيدًا من أن يكون مديرًا استعماريًّا إنسانيًّا. ويوضح أنّه من خلال الأجهزة الاجتماعية:

«كان (رافلز) متقدّمًا على معاصريه الهولنديين بمعنى أنّه تصوّر الإمبريالية الغربية كجهد شامل من الأوروبيين لتحويل مجتمعات الآخرين لمصلحتهم الخاصة. كان لديه ما يسميه فيسنسوزيولوجي (Wissenssoziologie) (علم اجتماع المعرفة، وهو مصطلح يستعيره من مانهايم) مفهوم «الأيديولوجيا الكاملة» للإمبريالية» (Alatas, 1971: 42).

ثالثًا: الإسلام والديمقراطية

إنّ كتابات العطاس عن الإسلام وديمقراطية الإسلام، والإسلام والاشتراكية[5]،

---

(4) في ما يتعلق بسياقية عمل العطاس على أطروحة فيبر في آسيا، انظر (Buss, 1986: 22-24).

(5) (Alatas, 1977: 103-113).

في هذه المقالة العطاس يشير إلى أعمال مكسيم رودينسوناند سيد قطب، و**اشتراكية الإسلام** لمصطفى السباعي.

والاستعمار والفساد (Alatas, 1986)، ومشكلة السّمعة المهنية بين الماليزيين وإعجابهم المفرط بالخدمة المدنية، تستحق الاهتمام. وأقتبس منه:

«قد أُشيرَ إلى أنّ نظام القِيَم الحالي للمجتمع الماليزي هو استمرارية الماضي. على الرّغم من أنّ هذا هو الحال فإنه لا يعني أنه لم يكن هناك أي تغيير في النظام. وقد انخفضت بعض المهن في السّمعة واختفى بعضها تمامًا. وقد اختفى العبيد، والمحاربون الأفراد الملحقون بالحاكم أو الأمراء الأفراد بوصفهم طبقات اجتماعية. وكان تحديث مالايا هو السّبب المباشر. الشامان ورجال الطّب قد هبطت سمعتهم، وأيضًا بسبب التحديث. بدلًا من طبقة المحاربين، لدينا الآن الموظفون المدنيون والمهنيون» (Alatas, 1968: 146-156).

وتمتد ملاحظات العطاس التفصيلية إلى ظاهرة إدامة ثقافة البوموه (Bomoh) (السحر) بين المستويات العليا للملوك في ماليزيا. وهم يستحقون اهتمامًا ذكيًّا كملاحظات تجريبية (Alatas, 1972: viii).

في محاولة التفكير والبحث حول الفساد، كان العطاس حريصًا جدًّا على إظهار عالميّتها على الرّغم من التفاوت في التفاصيل المحدّدة في مختلف البلدان الفرديّة. والعطاس هو ضد النسبيّة في العلوم الاجتماعية، ويجادل على النحو التالي:

«هناك مفاهيم مختلفة للشخصية غير الطبيعية التي يتمسّك بها مختلف الشعوب والثقافات. وهنا، إنّ درجة معيّنة من التفسير النّسبي هي مُبرَّرة. ومع ذلك، ليس لدينا ما يبرّرنا في القضاء تمامًا على المعايير العالمية الموضوعية للحالات الشّاذّة المستخدمة في علم النفس. جنون العظمة هو جنون العظمة سواءٌ كان رئيس دولة حديثة أو زعيم قبيلة بدائية» (Alatas, 1986: 21).

علاوة على ذلك، يقدّم لنا العطاس أمثلة حيّة عن الفساد في أمريكا اللاتينية وآسيا والهند. هنا مرّة أخرى، من الأهميّة الحاسمة بالنسبة إلى عالم الاجتماع أن يلاحظ أنّ العطاس يربط هذه الظاهرة بفكرة مارسيل ماوس عن الهدية، وكيفيّة ممارستها بدهاء تحت الطاولة أي بخفاء في مختلف بلدان العالم الثالث.

قبل ظهور الاستشراق لإدوارد سعيد (Said, 1978)، تناول العطاس (Alatas, 1972: 65-119)، مثل أنور عبد الملك، ولكن في وقتٍ لاحق (Abdel Malek, 1963: 109-142; 1972: 65-119)، مسألة الاستشراق والتحيّز الغربي في دراسة المجتمعات الآسيوية والإسلامية[6]. في الواقع، يشير إدوارد سعيد إلى التّشابه الأيديولوجي الحميم في إثارة القضايا بين العطاس وغيرهم من مثقفي العالم الثالث، مثل قاعدة الملكية للبنغال: مقال عن فكرة التسوية الدائمة (1963) بقلم رناجيت غوها (Ranajit Guha)، وهو خبير اقتصادي سياسي بنغالي. يتم تحليل أسطورة

(6) في الواقع، فإنه ليس من قبيل المصادفة أن في **الثقافة والإمبريالية**، يشير إدوارد سعيد على نطاق واسع إلى كتابات العطاس، على وجه الخصوص إلى **أسطورة الكسلان الأصلي** (انظر Said, 1993: 296-307).

الكسلان الأصلي من جانب سعيد على أنها نقد ما بعد الاستعمار للشر الشرقية حيث يكون المواطن الكسول اختراعا للاستعمار (Said, 1993: 296).

في أسطورة الكسلان الأصلي، كشف العطاس كيف أثّرت الآراء العرقية المتحيزة في تصورات السكان الأصليين الماليزيين بدرجةٍ متساوية (Alatas, 1977; chap. 10: «Mental Revolution and Indolence of the Malays». وتحدى هذا العمل آراء الداروينية الاجتماعية لمهاتير، التي ربطت التخلف بالعُرق، لا سيّما في حالة الملايو .(Khoo Boo Teik, 1955: 11) ولقد طوّر محمد مهاتير فكرة أن الماليزيين، بالوراثة، هم أدنى مرتبة من الصينيين. وتحدّى العطاس وجهة نظر مهاتير بأنّ التخلّف الاقتصادي الماليزي هو مرتبط بأسطورة الكسلان الأصلي[7]. ويناقش العطاس أفكارًا مثل فكرة أنّ الماليزيين قَدَريّين ويتجاهلون الوقت. ففي نقده لكتابات المنظّمة الوطنيّة الملايوية المتحدة (UMNO) ، كتاب *Revolusi Mental* (**الثورة العقليّة**)، يكشف العطاس كيف يستنسخ الملايو في أنفسهم الأفكار النمطيّة والمستعمرة حول تخلّف الملايو. وكشف العطاس أيضًا عن مدى قسوة وتحيّز الرؤية الأصلية الماليزية للتخلّف، كونه أكثر تحيّزًا من أي تحليل بريطاني للمجتمع الاستعماري (Alatas, 1977: 150). وكانت جدارته إظهار التناقضات الدّاخلية للمجتمع الماليزي ورفْض الحكومة كامل المسؤولية لتحسين الظروف في المجتمع الماليزي. ويمتد نقده إلى حقيقة أنّه لم يتم إجراء تحليل شامل لآلية النظام الرأسمالي.

شكّك العطاس في الفهم الغربي لـ «الموضوعية» في الأبحاث. ويبدو أنّ المتخصصين في آسيا شيّدوا تقاربًا بين الموضوعية وكونه «دخيلًا» على الميدان، من أجل تشويه موقف «السكّان الأصليّين» الذين يدرسون مجتمعهم (Alatas, 1972: 182).

إنّ فهم العطاس للعلم هو فهم إيجابي. على الرّغم من أنّ العلوم والتكنولوجيا المتقدمة في الغرب، بالنّسبة إلى العطاس فهي عالمية. تم استعارة العلم، وانتُشر في جميع أنحاء العالم. وبعبارةٍ أخرى، في حين أنّ العلم ينتمي إلى الجميع، فمن المستحيل «تحديث» بعض السّمات الثقافية، مثل السحر. من ناحيةٍ أخرى، أعرب العطاس عن تحفظاته عن دعاة اتجاه الأسلمة[8]. وهو يرفض الصلاحية العلمية لأسلمة أي مجال من مجالات المعرفة (سواء أكانت علميّة أو في علم الاجتماع)، ويعزو النقاش إلى معركة سياسيّة يحرض عليها جيل أصغر سنًّا من الأكاديميين الجامعيين الذين يحاولون خلق مساحة في السوق الأكاديمية[9].

كما ينتقد العطاس الباحث الإيراني المقيم في الولايات المتحدة سيد حسين نصر بقدر انتقاده للتلاعب الأيديولوجي وفشل مثقفي العالم الثالث في تطوير «طريقة تحليلية

(7) كما يناقش خو بوو تيك أهمية كتابات العطاس في السياق الماليزي. انظر (Khoo Boo Teik, 1955).

(8) الاتصال الشخصي مع البروفيسور العطاس، كانون الأول/ديسمبر 1995.

(9) الاتصال الشخصي مع البروفيسور العطاس خلال مؤتمر «العولمة، الحداثة، الحضارات غير الغربية،» بيليفيلد، أيار/مايو 1993.

مستقلّة عن القوالب النمطية الحالية» (Alatas, 1977: 77). وهنا يتبيّن لنا بوضوح انتقادات العطاس لنصر:

«الارتباك وعدم الاتساق والسذاجة في كتابات سيد حسين نصر العديدة تتطلب علاجًا منفصلًا لا يجوز محاولة القيام به هنا. إحدى وجهات نظره التي تتطلب قدرًا هائلًا من السّذاجة من جهتي هي أن المُلك ليس مؤسسة علمانية، ولكنّها كانت دائمًا مرتبطة بالسلطة الإلهية. أفترض أن شاه إيران يعتبره سيد حسين نصر تجسيدًا للسلطة الإلهية. فأجد صعوبة أيضًا في إحصاء عدد الأنبياء الذين أرسلهم الله للبشرية. واقترح سيد حسين نصر الرقم 124 ألفًا. كيف وصل إلى هذا الرقم، فلم يُقل لنا، لكنّه بالتأكيد ليس من القرآن (Alatas, 1980: 17).

ويستمدّ نقد العطاس لنصر من حقيقة أن نصر كان على صلة وثيقة بسياسة الشاه، وليس من كتاباته عن أسلمة المعرفة.

رابعًا: السيد حسين العطاس والإسلام التقدمي

بالنّسبة إلى المهتمين بالمقارنة بين ثقافة ما بعد الاستعمار في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، فإنّ عمل سيد حسين العطاس هو بالتأكيد الأهم. سأحاول هنا الجمع بين تحليل الكتابات المبكرة للعطاس، ولا سيّما **المجلّة الشهريّة للإسلام التقدمي** التي ظهرت في هولندا خلال فترة العطاس كطالب، وكتاباته اللاحقة. في الواقع، لا يزال الإسلام التقدمي غير ملحوظ. وكونه نُشر في هولندا، ربمّا ذلك يُفسّر لماذا كانت اللغة الإنكليزية هي لغة الاتصال.

«الإسلام التقدمي» هو في الواقع تعبير عن الالتزامات الإسلامية المبكرة للعطاس في شبابه في فترة دراسته في هولندا[10]. إنه أمرٌ يهمّنا لأن هذه كانت السنوات التكوينية والتفاعلية لشاب كان يسعى جاهدًا للحصول على المعرفة في الغرب ومع ذلك حافظ على إسلاميته. وهو يعكس قلق جيل من الإندونيسيين الشباب في ذلك الوقت؛ فهم يرون أن النضال من أجل الاستقلال والعدالة الاجتماعية مرتبط بإعادة تأكيد الهوية الدينية. وعلينا أن نتذكر أن هذه كانت الأوقات التي كان فيها اتحاد مالايا يتفاوض على الاستقلال عن الحكم البريطاني، في حين شارك سوكارنوـ إندونيسيا في النضال بعد الاستقلال

(10) ظهر «الإسلام التقدمي» في حين كان يكمل العطاس شهادة الدكتوراه في هولندا. وفي الوقت نفسه، في عام 1957، ذهب العطاس إلى باندونغ. عاد إلى ماليزيا للعمل في ديوان بهاسا في عام 1958. وفي عام 1961، عاد إلى أمستردام لإكمال أطروحته، وفي عام 1963 انضمّ إلى جامعة مالايا. في إندونيسيا، اجتمع العطاس بناتسير، الذي كان حريصاً جدّاً على مساعدته. أكمل العطاس أطروحته في عام 1963 (Alatas, 1963: 10). وقد كُتبت هذه الأطروحة من وجهة نظر «مسلم آسيوي طالب في العلوم الغربيّة»؛ هذه الأطروحة هي محاولة تحليل نظريات الدين من المفكرين التالون: تيلور، فريزر، ماريت، جيمس، دوركهايم، فرويد، جونغ، سودربلوم، أوتو، مالينوفسكي ورادكليف براون. ومن بين مشرفي العطاس كان البروفيسور ج. ف. بيجبر والبروفيسور و. ف. فيرتهايم.

في بناء دولة قومية حديثة من شأنه أن يُعزّز دائرته الانتخابية الإسلامية، وكانت فكرة الدولة الإسلامية حاضرة بقوّة في المناقشات حول الميثاق. كان دعاة الإسلام يتنافسون مع الأيديولوجيات التي كانت تهدد الغرب آنذاك، أي القوميّة والشيوعيّة. ولا ينبغي نسيان النّفوذ القوي للأحزاب الشيوعية في مختلف دول جنوب شرق آسيا. وبالنّسبة إلى بعض المراقبين، كان يُنظر إلى الإسلام على أنّه ورقة محتملة يلعبها الغرب ضدّ الشيوعية. كان الأميركيون والشيوعيون الروس يتنافسون على توسيع نفوذهم على القادة والمثقفين المسلمين من العالم الثالث (Von Gruebaum, 1959: 134-149). فعلى سبيل المثال، كتب حاجي عمر تجوكروامينوتو (Tjokroaminoto)، زعيم حركة ساريكات الإسلامية في إندونيسيا كتابًا عن **الإسلام والاشتراكية** في عام 1924 من أجل التصدّي للنّفوذ الشيوعي الذي كان يتسلّل إلى الحركة الإسلامية (Alatas, 1977: 105). ظلّ جيل المثقفين مثل ناتسير والعطاس على اتصال بالشيوعيين من أجل الصدّاقة، لكنّ ازداد عداءهم تجاه الشّيوعيين. في الواقع، أصبح العطاس مناهضًا للشيوعية على نحو متزايد مع مرور الوقت.

ظهرت **الإسلام التقدمي** كمجلّة شهريّة. وكانت «مكرّسةً لتعزيز المعرفة المتعلّقة بالإسلام والفكر الحديث».

ظهر العدد الأول في آب/أغسطس 1954، والعدد الأخير في كانون الأول/ديسمبر 1955. كتب المقالات الافتتاحية سيد حسين العطاس. نشأت **الإسلام التقدمي** بدعم من رئيس وزراء إندونيسيا السّابق، محمد ناتسير. استمرّ العطاس في التعاون مع ناتسير، ولا سيّما في عام 1957 في باندونغ (Bandung)، حيث كان لديهما الكثير من الأفكار المشتركة[11].

تقول مجلّة **الإسلام التقدمي** الكثير عن التصورات بين الشرق والغرب عبر الثقافات. ويمكن قراءة المقالات على مستويات مختلفة. فمن جهة، يحاول العديد منهم استكشاف الثقافة والحضارة الغربية وجوانبها التفاعليّة. وعلى صعيدٍ آخر، تصوّر مجلّة **الإسلام التقدمي** نوع الأمميّة الإسلامية التي كانت موجودة في أوروبا في الخمسينيات. وهو تقليد باللغة الإنكليزية لمجلة **المنار** المصرية، التي أطلقها محمد عبده ورشيد رضا في عام 1898

(11) محمد ناتسير (1993 ـ 1908) كان مثقفاً مسلماً خلال فترة سوكارنو. في عام 1940، أصبح رئيس فرع باندونغ بارتاي إسلام إندونيسيا (Bandung, Partai Islam Indonesia) («PII»، الحزب الإسلامي الإندونيسي). ناتسير ربما اشتهر بانتمائه للإندونيسيين حزب ماسجومي. كما كان رئيس وزراء إندونيسيا إلى مدة قصيرة من سبعة أشهر في 1951ـ1950. خلافًا لسوكارنو، دعا ناتسير إلى وحدة الدين والدولة. ومع ذلك، فقد اختلف عن الباكستاني مودودي من حيث إنه لم يقترح نموذجًا ثابتًا للدولة الإسلامية. نأى بنفسه بقوة عن الشيوعية. على الرغم من أنه حافظ على الصداقة مع بعض الشيوعيين، واجه عداءات قوية من الحزب الشيوعي الإندونيسي. انتقد ناتسير أنشطة المبشرين المسيحيين في إندونيسيا. لمزيد من التفاصيل حول حياته وفكره (انظر Ihza, 1995: 111-147) . ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن تمويل **الإسلام التقدمي** لناتسير في أوائل الخمسينيات يتزامن مع اهتمامه المتزايد بالنزعة الدولية الإسلامية ودعم المسلمين في أجزاء مختلفة من العالم. قيل لنا أنه سافر إلى الشرق الأوسط، باكستان، وتركيا وبورما في عام 1952.

ونشرت حتى عام 1936. وكانت **المنار** تنوي نشر الأخبار من جميع أنحاء العالم الإسلامي. **الإسلام التقدمي**، مثل **المنار**، تحتوي على العديد من المقالات حول العلاقات بين البلدان الإسلامية والأخبار من كل أنحاء العالم الإسلامي.

قد يجد عالِم الاجتماع أنّه من الغريب أن يركّز عمل العطاس المبكر على حياة وعمل كارل مانهايم، وكذلك على حياة وعمل ابن خلدون. إنّ محاولة دمج أفكار المؤرّخ العربي البارز مع النظريّة الاجتماعيّة الغربيّة تستحق الاهتمام. يقدّم لنا العطاس ملخّصًا للأعمال الرئيسيّة لمانهايم، وهي الإنسان والمجتمع في عصر إعادة البناء، وتشخيص عصرنا، والأيديولوجيا، واليوتوبيا. وقد كُتب الكثير في السّنوات الأخيرة عن ابن خلدون كمؤسّس لعلم الاجتماع والتاريخ[12]. منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وبفضل الدّراسات الرائدة التي قام بها كامل عياد وفرانز روزنتال، وكما اتّضح سابقًا بين علماء الاجتماع المصريين، كان هناك إحياء للاهتمام الاجتماعي بأعمال ابن خلدون (Ayad, 1930; Rosenthal, 1932; Gibb, 1933: 23-31). ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن سيد حسين العطاس، طالب إندونيسي من أصل عربي في هولندا، كان ينظر بالفعل في الأهميّة الاجتماعيّة لابن خلدون في الخمسينيات. زار العطاس القاهرة مرّتين[13]. وفي عام 1952، أشار إلى زيارته منزل طه حسين (Hussain, 1917). أراد العطاس أن يستجوب طه حسين حول إمكان النظر إلى ابن خلدون على أنه مؤسّس علم الاجتماع الحديث. كان العطاس يعتقد أنّ حسين يميل إلى التأكيد على صفاته كمؤرخ عظيم. واعتقد العطاس الشاب في البداية أنّ طه حسين كان غربيًا تمامًا، وهي فكرة سرعان ما اختفت بعد أن قرأ **الفتنة الكبرى** لطه حسين. كتب العطاس مقالًا بعنوان «الموضوعية وكتابة التاريخ» عن مفهوم تاريخ الغزالي، وابن خلدون، وإقبال ومؤرخين آخرين. ويشير إلى أنّ ابن خلدون كان أوّل من اقترح فكرة الكتابة العالميّة والموضوعيّة للتاريخ والمزيد من النظريات حول الموضوعية في الكتابة. يمكن للمرء أن يرى كيف يدمج العطاس المعرفة الغربيّة من خلال إجراء مقارنات مع مؤرخين آخرين مثل أرنولد توينبي وكارل ماركس ومحمد إقبال.

أمّا مسألة «علم» الإسلام، والرفض الأوّلي لنظرية التطوّر، ومن ثم تخصيصها لغرض إعطاء القرآن تفسيرًا علميًّا جديدًا، فتعود إلى الأفغاني ومحمد عبده، اللذيْن كانا مهتمَّيْن بإحياء الفكر وخلق طبقة جديدة من «العلماء»[14]. وهكذا، يمكن النظر إلى موضوع الدين والعلم[15]، تشارلز داروين ونظرية التطوّر.[16]، على أنّه استمرار لمثل هذه الشواغل.

---

(12) للاطلاع على لمحة عامة عن تأثير ابن خلدون على المنح الدراسية المعاصرة، انظر .(al-Azmeh, 1981)

(13) زار العطاس القاهرة في عام 1952. وفي عام 1963، دعاه المؤتمر الإسلامي لإلقاء محاضرات في جامعتَي القاهرة والإسكندرية.

(14) في ما يتعلق برفض ومن ثم الاستيلاء على نظرية التطور من قبل المسلمين الإصلاحيين (انظر :Bezirgan, 1974 375-387).

(15) انظر: السنة 1 (صفر 1373هـ ـ آب/ أغسطس 1954).

(16) السنة 1، العدد 3 (صفر 1374هـ ـ تشرين الأول/أكتوبر 1954).

في تحرير «بعض مشاكل القيادة في المجتمع الإسلامي» (مج ياء، رقم 6، جمادى الأولى 1374هـ/كانون الثاني/يناير 1955)، يرسم العطاس انقسامًا بين أشكال المعرفة المختلفة والمتناقضة التي من شأنها أن تؤدي إلى صدام بين «العلماء» الأرثوذكس والمسلمين المعاصرين. ويبدو أنه ينتقد كلا المعسكرين. كان «العلماء» يفتقرون إلى معرفة العلم الحديث واللغات الغربية، في حين فضّل المسلمون المعاصرون اعتبار الدين مسألة خاصة.

ويجب وضع أي نص ضمن سياقه الملائم. وإذا بدت بعض هذه المقالات في التسعينيات بديهيّة وربّما ساذجة، فإن مفاهيم مثل الاستعمار كانت لا تزال تُناقش بحماسٍ في الخمسينيات. فبالنّسبة إلى أي شخص مهتم اليوم بمسألة الإسلام والحداثة والدولة، فإن قراءة الإسلام التقدمي تقدّم بالتأكيد رؤى متعمّقة لحقبة ما بعد الاستعمار، الّتي تميل إلى النسيان لمصلحة الخطاب حول ما بعد الحداثة والصّحوة الإسلاميّة.

خامسًا: مطبوعات مختارة للسيد حسين العطاس [17]

1 - الكتب

The Democracy of Islam. The Hague, 1956.
Reflections on the Theories of Religion. Doctoral thesis, University of Amsterdam, 1963.
The Sociology of Corruption. Singapore: Donald Moore, 1968. (2nd ed. Singapore: Delta Orient, 1975).
Thomas Stamford Raffles: Schemer or Reformer. Sydney: Angus & Robertson, 1971.
Modernization and Social Change in Southeast Asia. Sydney: Angus and Robertson, 1972.
Siapa Yang Salah. Singapore: Pustaka Nasional, 1972. 2nd ed., 1973; 3rd ed., 1974.
Biarkan Buta. Singapore: Pustaka Nasional, 1974. [in Malay]
Islam dan Sosialisma. Penang: Seruan Masa, 1976. 2nd ed., 1977. [in Malay]
The Myth of the Lazy Native. London: Frank Cass, 1977.
Intellectuals in Developing Societies. London: Frank Cass, 1977.
Kita dengan Islam. Singapore: Pustaka Nasional, 1979. [in Malay].
Sosiologi Korupsi. 2nd ed. Jakarta: LP3ES, 1982. [in Indonesian]
The Problem of Corruption. Singapore: Times Books International, 1986.
Corruption: Its Nature, Causes and Functions. Aldershot: Avebury, 1990.

2 - مقالات المجلة

«Objectivity and the Writing of History.» *Islamic Review* (Woking, United Kingdom): vol. 42, no. 1 (1954).
«Reconstruction of Malaysian History.» *Revue du Sud-est Asiatique* (Institute of Sociology, Brussels): vol. 3 (1962).
«The Weber Thesis and Southeast Asia.» *Archives de Sociologie des Religions* (Paris): vol. 15 (1963).

(17) البيليوجرافيا مقتطفة من (Hassan, 2005).

«Theoretical Aspects of Southeast Asian History.» *Asian Studies* (Manila): vol. 2, no. 2 (1964).

«Archaeology, History and the Social Sciences in Southeast Asia.» *Federation Museums Journal* (Kuala Lumpur) 9 (new series) (1964).

«Collective Representations and Economic Development.» *Kajian Ekonomi Malaysia* (Kuala Lumpur): vol. 2, no. l (1965).

«Feudalism in Malaysian Society.» *Civilization* (Brussels): vol. 18, no. 4 (1968).

«The Grading of Occupational Prestige Amongst the Malays in Malaysia.» *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* (Kuala Lumpur): vol. 41, pt. 1 (1968).

«Some Comments on Islam and Social Change in Malaysia.» *International Yearbook for the Sociology of Religion* (Germany): vol. 5 (1969).

«Religion and Modernization in Southeast Asia.» *Archives Européens de Sociologie* (Paris): vol. 9 (1970).

«The Captive Mind in Development Studies.» *International Social Science Journal* (UNESCO, Paris): vol. 24, no. 1 (1972). [in English and French]

«The Rukunegara and the Return of Democracy to Malaysia.» *Pacific Community* (Tokyo): vol. 2, no. 4 (1971).

«The Politics of Coalition in Malaysia.» *Current History* (Philadelphia): vol. 63, no. 376 (1972).

«The Intellectuals and Nationbuilding.» *Cultures* (UNESCO, Paris): vol. 1, no. 4 (1974).

«The Captive Mind and Creative Development.» *International Social Science Journal* (UNESCO, Paris): vol. 26, no. 4 (1974). [in English and French].

«Islam e Socialismo.» *Ulisse:* vol. 14, no. 83 (1977). [in Italian]

«Problems of Defining Religion.« *International Social Science Journal* (UNESCO, Paris) 29, no. 2 (1977). [in English and French].

«Towards an Asian Social Science Tradition.» *New Quest* (New Delhi): vol. 17 (September–October 1979).

«Intellectual Imperialism: Definition, Traits and Problems.» *Southeast Asian Journal of Social Science:* vol. 28, no. l (2000).

«The Intellectuals.» *Suara Merdeka:* vol. 10, no. 2 (December 1959).

«Notes on Source Materials for a Survey of Social Trends in Malaysia and Singapore.» *Singapore Libraries*: vol. l (1971).

«Controversy on Raffles.» *Suara Universiti*: vol. 3, no. l (1972).

«Should Asia Continue to Plunder Itself?» *Trends: Journal of the National Youth Leadership Training Institute* (Singapore): vol. 5 (1978).

«Science and Change.» *Singapore Scientist:* vol. 7, no. 2 (1981).

«A Note on the Unity of Southeast Asian History.» *Commentary* (Singapore): vol. 5, no. 2–3 (1982).

3 - فصول من كتب

«The Islamic Concept of Religion and Social Ideal.» In S.T. Alisjahbana, X.S. Thani Nayagam, Wang Gung Wu, eds., *The Cultural Problems of Malaysia in the Context of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Malaysian Society of Orientalists, 1965.

«Identification, Cohesion and Isolation.» in *Youth and Urbanization in Asia*. Singapore: World Assembly of Youth, 1967.

«India and the Intellectual Awakening of Asia.» In B. Sarkar, ed., *India and Southeast Asia*. New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1968.

«The Captive Mind in Development Planning.» In K.B. Madhava, ed., *International Development*. Washington, D.C.: Society for International Development, 1969; New York: Oceana Publications, 1969.
«Modernization and National Consciousness.» In Ooi Jin-Bee and Chian Hai Ding, eds., *Modern Singapore*. Singapore: University of Singapore Press, 1969.
«Obstacles to Development.» In Yong Mun Cheong, ed., *Trends in Malaysia II*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1974.
«Sociology of Corruption.» In M. Nishihara, ed., *Tonan Ajia No Seiji-Teki Fuhai (Political Corruption in Southeast Asia)*. Tokyo: Sobunsha, 1976. [Japanese translation of an excerpt from *The Sociology of Corruption*].
«Erring Modernization: The Dilemma of Developing Societies.» In Y. Atal, ed., *Asian Re-Thinking on Development*. New Delhi: Abhinab Publications, 1977.
«Tesis Weber dan Asia Tenggara.» In Taufik Abdullah, ed., *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1979.
«Cultural Impediments to Scientific Thinking.» In Rolf E. Vente and Peter S. Chen, eds., *Culture and Industrialization*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1980.
«Social Aspects of Endogenous Intellectual Creativity: The Problem of Obstacles—Guidelines for Research.» In A. Abdel-Malik, ed., *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*. Tokyo: United Nations University, 1981.
«Insights on Modernization: Particularity and Universality of the Japanese Experience.» In *Emerging Asia*. Tokyo: Riverfield Inc., 1981.
«Modernization Experience in Emerging Asia.» Introduction to Part III, *Emerging Asia*. Tokyo: Riverfield Inc., 1981.
«Science and Social Morality.» In R.S. Bathal and Wong Hong Chit, eds., *Science and Morality*. Singapore: Association for the Advancement of Science, in association with the Singapore Science Centre, 1981.
«Bahasa dan Pertumbuhannya»; «Bahasa Melayu sebagai Bahasa Kebangsaan»; «Pengaruh llmu Pengetahuan dan Perubahan dalam Bahasa Melayu»; and «Sekitar Bahasa dan Kebudayaan Melayu.» In *Di Sekitar Persoalan Bahasa Melayu, 1957–72*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1981. [in Malay]
«Rats and the Future of the ASEAN: Perspectives on Modernization and Development.» In ASEAN Symposium Committee, ed., *Security in the ASEAN Region*. Tokyo: Takushoku University, 1983.
«Nilai Kebudayaan dan Disiplin Nasional.» In *Ideologi dan Kebudayaan Kebangsaan*. Kuala Lumpur: Department of Malay Studies, University of Malaya, 1985.

المراجع

Abaza, Mona (2002). *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt, Shifting Worlds*. London: Routledge Curzon Press.
Alatas, Hussein (1955). «Karl Manheim (1894–1947).» *Progressive Islam*: vol. 1, nos. 7–8, February–March.
Alatas, Hussein (1972). «Modernization and National Consciousness in Singapore.» in: Hussein Alatas, *Modernization and Social Change*. Sydney: Angus and Robertson, pp. 65–119.
Alatas, Hussein (1972). «The Weber Thesis and South East Asia,» in: Hussein Alatas, *Modernization and Social Change*. Sydney: Angus and Robertson; first appeared in *Extrait des Archives de Sociologie des Religions*: vol. 15 (1963).
Alatas, Syed Hussein (1977). *Intellectuals in Developing Societies*. London: Frank Cass.

Alatas, Syed Hussein (1977). *The Myth of the Lazy Native*. London: Frank Cass.

Alatas, Syed Hussein (1986). *The Problem of Corruption*. Singapore: Times Books International.

Alatas, Syed Hussein (1963). «Reflections on the Theories of Religion.» (Drukkerij Pasmans, 1963).

Alatas, Syed Hussein (1968). «The Grading of Occupational Prestige Amongst the Malays in Malaysia.» *JMBRAS*: vol. 41, part 1, no. 213, pp. 146–56.

Alatas, Syed Hussein (1971). *Thomas Stamford Raffles :Schemer or Reformer1826–1781 ,*. Sydney: Angus and Robertson.

Alatas, Syed Hussein (1972). *Modernization and Social Change*. Sydney: Angus and Robertson.

Alatas, Syed Hussein (1977). «Islam e Socialismo,» *Ulisse*: Vol. XIV Fasc. LXXXIII- Giugno, p. 105.

Alatas, Syed Hussein (1977). «The Captive Mind and Creative Development,» in: Seah Chee-Meow (ed.). *Asian Values and Modernization*. Singapore: Singapore University Press.

Alatas, Syed Hussein (1980). «Cultural Impediments to Scientific Thinking,» in: Rolf E. Vente and Peter S. J. Chen (eds.). *Culture and Industrialization:An Asian Dilemma*. Singapore: McGraw Hill International Book Company. (Verbund Stiftung Deutsches Übersee Institut (Foundation German Overseas Institute)

Al-Attas, S.M.N. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia [ABIM],

al-Azmeh, Aziz (1981). *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*. London: Third World Centre for Research and Publishing.

Anouar, Abdel Malek (1963). «L'orientalisme en crise.» *Diogène*: vol. 44, pp. 109–42.

Anouar, Abdel Malek (1972). «Some Problems of Asian Studies.» in: Hussein Alatas, *Modernization and Social Change*. Sydney: Angus and Robertson, pp. 65–119.

Ayad, Kamil (1930). *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*. (Diss., Berlin).

Bezirgan, Najm A. (1974). «The Islamic World,» in: Thomas F. Glick (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, pp. 375–387.

Buss, Andreas (1986). «Max Weber's Heritage and Modern Southeast Asian Thinking on Development,» in: Bruce Matthews and Judith Nagata (eds.). *Religion, Values and Development in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Gibb H. A. R. (1933). «The Islamic Background of Ibn Khaldoun's Political Theory.» *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 7, pp. 23–31.

Hassan, Riaz (2005). «Introduction.» in: Riaz Hassan (ed.). *Local and Global: Social Transformation in Southeast Asia: Essays in Honour of Professor Syed Hussein Alatas*. Leiden: Brill.

Hussain, Taha (1917). *Etudes analytiques et critiques de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun* (Doctoral Thesis, Paris).

Ihza, Yusril (1995). «Combining Activism and Intellectualism: The Biography of Mohammad Natsir (1908–1993),» *Studia Islamika* 2, no. 1, pp. 111–147.

Khoo Boo Teik (1995). *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*. Oxford: Oxford University Press.

Rosenthal, Franz (1932). *Ibn Khalduns Gedanken ueber den Staat* (Munich and Berlin).

Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus.

Von Grunebaum, G. E. (1959). «Rueckblick auf drei internationale islamische Tagungen,» *Der Islam*: vol. 34, pp. 134–149.

العطّاس حول المعرفة الاستعماريّة والمعرفة المستقلّة

السّيد فريد العطّاس(*)
أقسام علم الاجتماع والدراسات الماليزية، جامعة سنغافورة الوطنيّة.

ملخص

بعد أن وُلد خلال الفترة الاستعماريّة وشهد الاستقلال السياسي، إنّ العطاس هو مثال لعالم إنهاء الاستعمار. واشتُهر بأسطورة الكسلان الإصلي، التي ظهرت في1977، ولكنّه قد كتب في وقتٍ سابق أيضاً نقداً للإيديولوجيّة والممارسات الاستعماريّة في شكل تقييم نقدي للفلسفة السياسيّة وسلوك مؤسس سنغافورة الاستعماري، توماس ستامفورد رافلز. فالغرض من هذا البحث هو وصف منظور العطاس لإنهاء الاستعمار من حيث نظريّته ومنهجيّته وسياقه. وتحقيقاً لهذه الغاية، إنّي أناقش: توماس ستامفورد رافلز: مخطط أم مصلح وأسطورة الكسلان الإصلي، وأطروحاتهما وطريقتهما، وأناقش أيضاً السّياق الذي فهم فيه العطاس وجود المعرفة الاستعماريّة، أيّ الإمبرياليّة الفكريّة والعقل المُعتقل. ويختتم البحث بدعوة العطاس إلى تقليد مستقل في العلوم الاجتماعية ومناقشة موجزة حول مدرسة المعرفة المستقلّة.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الاستعماريّة - المعرفة المستقلّة - العقل السجين

Abstract

Alatas is an example of a decolonial scholar, having been born during the colonial period and experienced political independence. He is best know for his The Myth of the Lazy Native, which appeared in 1977, but had earlier also wrote a critique of colonial ideology and practice in the form of a critical assessment of the political philosophy and conduct of the colonial founder of Singapore, Thomas Stamford Raffles.

The purpose of this chapter is to describe Alatas' decolonial perspective in terms of his theory, method and context. To this end, I discuss his Thomas Stamford Raffes: Schemer or Reformer and The Myth of the Lazy Native, their theses and method, and also discuss the context in which Alatas understood colonial knowledge to exist, that is, intellectual imperialism and the captive mind. The

(*) البريد الإلكتروني: alatas@nus.edu.sg

chapter concludes with Alatas' call for an autonomous social science tradition and a brief discussion on the School of Autonomous Knowledge.

Keywords: Colonial knowledge - Autonomous knowledge - Captive mind.

مقدّمة

كانت الحقبة التّكوينية لفكر العطاس هي حقبة الاستعمار الأوروبي، ولا سيّما في مالايا البريطانية وجزر الهند الشرقية الهولندية[1]. وبينما كان طالب دراسات عليا في جامعة أمستردام، كتب ما يفترض أن يكون أوّل مقال له عن مشاكل الاستعمار (Alatas, 1965). وهنا قسّم المشاكل التي أوجدها الاستعمار إلى ثلاث فئات. **الأولى**، هي المشاكل الماديّة والماليّة، التي تشمل، على سبيل المثال، الزّراعة والاتصالات والإسكان. **والثانية** هي مشكلة المنظّمة، التي تشمل قضايا مثل العلاقات الاقتصادية والتصنيع، والإدارة السياسيّة والتعليم، والرّعاية الاجتماعيّة، وما إلى ذلك. أمّا الفئة **الثالثة** فقد أشارت إلى المشاكل غير الماديّة، أي المشاكل الاجتماعيّة والنفسيّة والأخلاقيّة الناجمة عن الاستعمار. ويعتقد العطاس أنّ أكبر ضرر تسبّبه الاستعمار كان في هذا المجال الثالث وهذه المشكلة هي التي أعاقت حل مشاكل النوعيْن، الأوّل والثاني (Alatas, 1965: 9). وفي ذلك الوقت، أوْلى العطاس أهميّة كبيرة لطبيعة النخبة في التنمية، مشيرًا إلى أنّ النخبة الحاكمة التي أنشئت في الحقبة الاستعماريّة تفتقر إلى نظام فكري متكامل، بعدما عجزت عن تحقيق توليف بين تراثها الثقافي والفكر الغربي. كما لاحظ العطاس أيضًا الشعور بالدّونية بينها.

إنّ الشعور الضمني بالدونيّة في سلوك هذه النخبة يرجع بالتأكيد إلى البيئة التاريخيّة والاجتماعيّة الأكثر عموميّة، حيث إنه من المسلّم به أنّه إذا هيمن بلد على بلدٍ آخر لحقبة طويلة من الوقت، فإن قسمًا من الشعب يشعر أن ضعفهم متأصّل في أسلوب حياتهم، ويعدّ البلد المُسيطِر سببًا لتفوّقهم وقوّتهم. وللتخلص من هذا الشعور بعدم المساواة تعتمد طريقة التقليد. ولا يستند تصنيف هذه المجموعة إلى مفاهيم سياسيّة. فهي موجودة بين أولئك التقدميّين أو الرجعيّين، من أجل الاستقلال الفوري أو ضدّه، وبين الطبقات الاقتصاديّة العليا والمنخفضة، والمسؤولين والمدنيين على حد سواء (Alatas, 1965: 9).

وفي وقتٍ لاحق، حوّل العطاس اهتمامه إلى الأبعاد الاقتصاديّة والسياسيّة للاستعمار. وتم فهم طبيعة المجتمع الاستعماري من حيث مفهوم الرأسماليّة الاستعماريّة، وهي فكرة نوقشت في عمله في إزالة الغموض والتفكيك، **أسطورة الكسلان الأصلي** (Alatas, 1977). وفي هذا العمل، تم الدّمج بين الاهتمام بنخبة محليّة مقلّدة والتي استوعبت جوانب معيّنة من الأيديولوجيا الاستعماريّة مع الاهتمام بالأبعاد الاقتصاديّة السياسيّة للرأسماليّة الاستعماريّة. وعمِلت بعض الأفكار الأوروبيّة حول السّكان الأصليين كأجزاء مكوّنة

(1) عن السيرة الذاتية للعطاس. انظر (Alatas, 2010).

للأيديولوجيا الاستعماريّة لتعزيز مصالح الرأسماليّة الاستعماريّة. فقبل كل شيء، كان العطاس مهتمًّا بطبيعة وضرر التّصوير الاستعماري وصور السّكان الأصليين وكيف أثّرت هذه الصور في المستعمرين إلى حدٍّ أنّها استوعِبت من قِبَلهم وآمنوا بها.

بعد أن وُلد خلال الفترة الاستعماريّة وشهد الاستقلال السياسي، إنّ العطاس هو مثال لعالم إنهاء الاستعمار. واشتُهر بـ **أسطورة الكسلان الأصلي**، التي ظهرت في 1977، ولكنّه قد كتب في وقتٍ سابق أيضًا نقدًا للأيديولوجيا والممارسات الاستعماريّة في شكل تقييم نقدي للفلسفة السياسيّة وسلوك مؤسس سنغافورة الاستعماري، توماس ستامفورد رافلز (Alatas, 1971). فالغرض من هذا البحث هو وصف منظور العطاس لإنهاء الاستعمار من حيث نظريّته ومنهجيّته وسياقه. وتحقيقًا لهذه الغاية، إنّي أناقش: **توماس ستامفورد رافلز: مخطط أم مصلح** وأسطورة الكسلان الأصلي، وأطروحاتهما وطريقتهما، وأناقش أيضًا السّياق الذي فهم فيه العطاس وجود المعرفة الاستعماريّة، أيّ الإمبرياليّة الفكريّة والعقل المُعتقل. ويختتم البحث بدعوة العطاس إلى تقليد مستقل في العلوم الاجتماعية ومناقشة موجزة حول مدرسة المعرفة المستقلّة[2].

أولًا: نقد المعرفة الاستعماريّة

كتاب **أسطورة الكسلان الأصلي** هو مثال على ما أشار إليه إدوارد سعيد بالعلم «التنقيحي»، أي الأعمال التي «وضعت لنفسها المهمّة التنقيحيّة والحاسمة للتعامل بشكلٍ مباشر مع الثقافة الحضريّة، باستخدام التقنيات والخطابات وأسلحة العلم والنقد التي كانت مخصّصة فقط لأوروبا». ومثال آخر (Said, 1993: 293) من عمل العطاس الذي يندرج تحت هذه الفئة هو عمله: **توماس ستامفورد رافلز**.

في **توماس ستامفورد رافلز**، يقدّم العطاس نقدًا لفلسفة رافلز في وقتٍ كان في منحة سنغافورة الدراسية عندما لم يكن هناك أي تقييم نقدي له. وقدّم العطاس وصفًا نقديًا لفكر رافلز وأعماله، وكان بالتأكيد ضد وجهات النظر الأوروبيّة. فشعر العطاس أنّ الصّمت بين أهل العلم حول فلسفة رافلز السياسيّة المشكوك فيها وسلوكه المزعج كان غريبًا من حيث إنّه حتى بالمعايير الاستعماريّة لم يرقَ إلى النّزعة الإنسانية التي نُسبت إليه (Alatas, 1971: 50-51). ولاحظ العطاس عدم وجود نهج لا يأخذ كلام رافلز في ظاهره ولكنّه يقيّم وجهات نظره وسلوكه في سياق الأيديولوجيا الكُليّة للإمبرياليّة البريطانيّة، والتي كانت مصلحتها التحوّل الرأسمالي للمستعمرات، مع شمل جميع جوانب الحياة الرئيسيّة (Alatas, 1971: 42). وأشار العطاس إلى رافلز على أنّه تاجر حضارة غربيّة مع فلسفته السياسيّة المستوحاة من أيديولوجيا الإمبرياليّة (Alatas, 1971: 43-47).

أضاف العطاس أنّه يقترح أنّ المؤرخين وكتّاب السيرة الذاتية البريطانيين أظهروا

(2) لمناقشات أخرى حول فكر العطاس انظر: Alatas, 2020: 319-338.

تحيزًا عرقيًا في معاملتهم لرافلز. وفي تقديم رافلز (Alatas, 1971: 2) كرجل دولة تقدّمي ومصلح إنساني، فشلوا في مناقشة آرائه المتحيّزة عرقيًّا للمجتمعات الآسيويّة المختلفة، ومختلف الأفعال المشكوك فيها مثل تورّطه في ما أصبح يُعرف باسم مذبحة باليمبانج وقضيّة الفساد المعروفة باسم قضيّة بنجرماسين. فسعى العطاس إلى فهم هذه الأمور في السّياق المناسب للإمبرياليّة البريطانيّة وأيديولوجيا الرأسماليّة الاستعماريّة.

وفي ما يتعلّق بمذبحة باليمبانج، يميل العطاس إلى الرأي القائل بأن رافلز كان متواطئًا في الأحداث التي أدّت إلى مقتل أربعة وعشرين أوروبيًّا وثلاثة وستّين جاويًا من الحصن الهولندي في باليمبانج، حيث يتألفون من جنود ومدنيين (Alatas, 1971: 18). وفي ما يتعلّق بقضيّة بنجرماسين أو فداحة بنجرماسين، أشار العطاس إلى أنّ رافلز قد انخرط في عمليّة استحواذ مشبوهة على منطقةٍ ما من ساحل بورنيو من جانب صديقه ألكسندر هير، والتي تنطوي على المحسوبيّة والفساد (Alatas, 1971: 36-37). وكان رافلز قد عيّن هير مفوّضًا ومقيمًا في بنجرماسين. وتضمّن توفير عرض العمل لهير نقل العمل القسري أيّ السُّخرة من جاوة (Alatas, 1971: 34-35)، وهو ما يرقى، وفقًا لشروط اليوم، إلى الاختطاف والاستعباد والاتجار بالبشر (Moosavi, 2018).

وكان الجانب المظلم الآخر لسلوك رافلز هو دعمه لتجارة الأفيون. وكان ينظر إلى سنغافورة على أنّها منفذ لتوزيع الأفيون في جميع أنحاء المنطقة، وسعى جاهدًا لضمان «حماية تجارة الأفيون الخاصّة بالشركة وتوفير كل مرفق لها» (Raffles to Mackenzie, 20 December 1819)[3]. وتم تقديم تراخيص الأفيون، أي «يجوز ترخيص عدد معينّ من المنازل لبيع المواد أو الأفيون المُجهّز» (Raffles to Travers, 20 March 1820)[4]. وكان من المقرّر بيع هذه التراخيص بالمزاد وإعادة بيعها بالمزاد العلني «كل ثلاثة أشهر حتى إشعار آخر». إضافة إلى ذلك، أخذ رافلز لنفسه عمولة بنسبة 5 بالمئة على كل ترخيص أفيون. وقال رافلز عن التّجارة (Jennings to Farquhar, 15 August 1820)[5]:

«يُعَدّ الأفيون من أكثر المواد المُربحة في التجارة الشرقيّة: على هذا النحو يعتبره تجّارنا... من المستحيل معارضة التّجارة بالشيء عينه. لذلك، في هذا الوضع، نوصي بمنح إجازة عامة لاستيراد الأفيون في ملقا، والسماح بالتوقّع من ذلك إلى بورنيو وجميع الأجزاء الشرقية غير الموجودة في حوزة الدولة» (Raffles, 1817: vol. 1: 104)[6].

ومثّلت تجارة الأفيون البريطانيّة من سنغافورة التي وافق عليها رافلز أكبر مصدر

(3) ورد في: (Wright, 2019).

(4) ورد في: (Wright, 2019).

(5) ورد في: (Wright, 2019).

(6) ورد في: (Derks, 2012: 290).

وحيد للإيرادات في سنغافورة من عام 1824 حتى عام 1910 (Trocki, 2006: 20)[7] وكان الأفيون أيضًا مصدرًا رئيسيًّا للإيرادات خلال حكم رافلز لجاوة (Derks, 2012: appendix 4). وكان العطاس قد أشار إلى أنّ النّفاق قد ضاع على عبد الله بن عبد القادر منشي، الكاتب الماليزي الذي كان أيضًا كاتب وناسخ رافلز لبعض الوقت. وفي حين نصح عبد الله الملايو بمكافحة شرور تدخين الأفيون وأشاد بالأوروبيين المشهورين لتجنّبهم ذلك، بدا أعمى عن حقيقة أنه في حين أن الأوروبيين لا يستهلكون الأفيون، إلا أنّهم يتاجرون فيه، بل وعرضوه، كما فعل رافلز، على مبعوثي الملايو [8](Hill, 1955: 80).

ووفقًا لما ذكره العطاس، فإن أنصار رافلز والمعجبين به ظلوا صامتين بوجهٍ عام بشأن آرائه الإشكاليّة وأنشطته المشكوك فيها. أمّا الغرض من **توماس ستامفورد رافلز** فهو تقديم تقييم دقيق لفلسفته السياسيّة وسلوكه، وأثناء القيام بذلك، كشف عيوبه ونفاقه، فضلًا عن تورّطه المحتمل في جرائم الأقوياء[9].

ناقش موسافي عمل العطاس في رافلز كعلم الجريمة في وضع إنهاء الاستعمار[10]. وبقدرٍ ما يكون علم الجريمة كمجال متمحور حول أوروبا، فإن جدول أعماله البحثي يُحذفُ منه العديد من المواضيع والمسائل ذات الأهميّة الكبيرة للجنوب. إنّ هذا الموضوع هو الاستعمار. ولا يأخذ علم الجريمة السائد في الاعتبار دور الاستعمار في التفاعل بين العوْلمة السابقة والمعاصرة، وعدم المساواة وانعدام الأمن العالمي (Franko Aas, 2011; 2012: 13-14) . هناك إسكات مستمر في النظريّة الشماليّة والتي غالبًا ما تعدّ الاستعمارية والاستعمار غير ذي صلة بها. ما هو مفقود أو محذوف هو الإمبراطورية ودور الرأسماليّة الأوروبيّة في تكوين الدولة، وتطوير الأفكار والمؤسسات، غالبًا ما يكون مصحوبًا بالعنف والسلوك الإجرامي للدولة الاستعماريّة، ولكن أيضًا التجريم الأيديولوجي للمقاومة ضد الاستعمار (Carrington, Hogg and Sozzo, 2016: 8). والاتجاه الآخر لعلم الجريمة السائد هو التركيز على «الجريمة منخفضة المستوى» أو «جرائم الشوارع» أو «الجريمة اليومية» أو «جرائم الضعفاء» على حساب «جرائم الأقوياء». إنّ دراسة رافلز هي في ذات الوقت دراسة لجرائم الأقوياء وكذلك جرم الدولة الاستعمارية (Moosavi, 2018).

وفي ما يتعلّق بـ **أسطورة الكسلان الأصلي**، فمهمّته هي فهم أصول الأسطورة ووظيفتها من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين في عالم الملايو مع الاستخدام الواضح لنهج علم اجتماع المعرفة. وفي حين أن هذا النهج أفاد أيضًا دراسة العطاس حول رافلز، إلا أنّه كان ضمنيًّا. لقد فهم العطاس أسطورة الكسل «الأصلي» وغيره من حالات العجز على أنّه جزء أساسيّ من الأيديولوجيا الاستعماريّة، أي أيديولوجيا الرأسماليّة الاستعماريّة، وكان

(7) ورد في: (Wright, 2019).

(8) ورد في: (Alatas, 1971: 138-139).

(9) حول النفاق الاستعماري انظر (Césaire, 1972: 11).

(10) أهميّة مساهمة موسافي في هذه الفكرة في «إنهاء استعمار علم الجريمة: السيد حسين العطاس على جرائم الأقوياء».

نظام المعتقدات الذي يسعى إلى تبرير النظام الاقتصادي السياسي للرأسماليّة الاستعماريّة (Alatas, 1977: 1-2). وقد عرّف العطاس الرأسماليّة الاستعماريّة بأنّها نظام رأسمالي حيث كانت فيه السيطرة على رأس المال والوصول إليه في الغالب من جانب قوة أجنبية، والتي كانت المستفيد الرئيسي من هذا النمط من الإنتاج (Alatas, 1977: 2). لقد برّرت أيديولوجيا الرأسماليّة الاستعماريّة الحكم الاستعماري الغربي ليس فقط من خلال تأكيد تفوّقهم الحضاري ولكن أيضًا من خلال تشويه سمعة «السكان الأصليين». وشمل هذا التشويه علم الفراسة (أي ملامحهم)، وثقافتهم ومجتمعهم وتاريخهم (Alatas, 1977: 7-8). وينبغي النظر إلى آراء المستعمرين بشأن الشعب المستعمر على أنّه انعكاس للمصالح الرأسماليّة الاستعماريّة. فعلى سبيل المثال، أشار العطاس إلى أنّه في حين اتفق الليبراليون والمحافظون الهولنديون في القرن التاسع عشر على تعزيز المصالح الرأسمالية لهولندا، فإن خلافاتهم تكمن في طريقة الاستغلال الاقتصادي التي كان من المقرّر نشره (Alatas, 1977: 62). أمّا المحافظون الذين فضلوا تطبيق النظام الثقافي الذي تأسّس على أساس العمل القسري، فقد جادلوا بأن الجاويين غير مناسبين للعمل الحر. من ناحيةٍ أخرى، كان الليبراليون يرغبون في تعزيز التصنيع ورأس المال الأوروبي، الأمر الذي يتطلّب للعمل الحرّ. وهكذا، فإنهم على عكس المحافظين، ناشدوا مبادئ العدالة (Alatas, 1977: 64).

عملت أيديولوجيا الرأسماليّة الاستعماريّة على تبرير أعمال الرأسماليّة الاستعماريّة ومصالحها. ومن السّمات الرئيسية لهذه الأيديولوجيا تشويه سمعة السّكان الأصليين وتاريخهم. وتم تصويرهم على أنّهم أغبياء، كسالى، أشرار وغير صالحين للحكم (Alatas, 1977: 8 and 10-11). ومن المثير للاهتمام أن ضحايا الحكم الاستعماري هم الذين أُلقيَ عليهم اللوم بدلًا من السادة الاستعماريين، المستغِلّين. ونادرًا ما أشار المسؤولون وأهل العلم الاستعماريون، أي مُنظرو الحكم الاستعماري، إلى الظلم والفظائع أي الإساءات التي يرتكبها الأوروبيون ضد السّكان الأصليين أو غيرهم من غير الأوروبيين. وكل هذا قد تمّ باسم العلِم الموضوعي النّزيه (Alatas, 1977: 12).

ثانيًا: طريقة الجدل: نهج علم اجتماع المعرفة

يمكن القول إنّ نهج العطاس استنتاجي من حيث إنّه ينطلق من فرضيّة أن معتقدات ومذاهب المجموعة تتأثر بموقعها الاجتماعي، وبالتالي بالمصالح التي يولّدها الموقع الاجتماعي.

وثبتَ في علم اجتماع المعرفة أن مختلف الأشخاص يطوّرون وجهات نظر مختلفة اعتمادًا على موقعهم في هيكل الطبقة، في الطبقة الفكريّة، في البيئة الثقافيّة، وفي هرميّة السلطة والمجموعة الثقافيّة. وتعمل هذه العوامل في سياق الزمان والمكان والحالة (أي الوضع). فكانت الصّوَر النمطيّة والتّحيّزات ضد المجموعات الأخرى أمرًا شائعًا في

تاريخ الإنسان. وينبغي عزل العناصر العامّة والتفاصيل في أشكال هذه الأنواع من الصور النمطيّة والتّحيّزات للتوصل إلى فهم أعمق لهذه الظاهرة (Alatas, 1977: 29-30).

يستشهد العطاس باستحسان بـ «لوْم» أو «توبيخ» ماركس وإنجلز على المؤرخين الأوروبيين في القرن التاسع عشر الذين فشلوا في الربط بين الفكر والمصالح. فالمقطع ذو الصلة من ماركس وإنجلز هو على النحو التالي:

بينما في الحياة العاديّة يكون كل صاحب متجر قادر جيدًا على التمييز بين ما يقوله شخص ما وما هو فعليًّا أي ماهيّة حقيقته، فإنّ مؤرّخينا لم ينالوا بعد هذه البصيرة التافهة. إنهم يأخذون كل حقبة على محمل الجد ويعتقدون أن كل ما يُقال ويُصوّر حولها صحيح [11](Mark and Engels, 1970: 67).

النقطة المهمّة هي أنّ صاحب المتجر يعرف أفضل من المؤرخين الفرق بين ما ادعى المرء أن يكون وما كان عليه حقًّا.

إنّ نهج علم اجتماع المعرفة الذي ينطوي على فرضيّة استنتاجيّة أن الفكر هو انعكاس للمصالح التي أفادت دراسة العطاس حول رافلز، قد تم تطويره في **أسطورة الكسلان الأصلي**. وفي **بيان الحزب الشيوعي**، لاحظ ماركس وإنجلز أن البرجوازيّة أرادت خلق عالم تحت انعكاس صورتها الخاصّة:

إنّ البرجوازية، من خلال التحسين السريع لجميع أدوات الإنتاج، ومن خلال وسائل الاتصال الميسرة للغاية، تجذب جميع الدول، حتى أكثر البرابرة، إلى الحضارة. وإنّ أسعار السّلع الرخيصة هي المدفعيّة الثقيلة التي تضرب بها كل الجدران الصينيّة، والتي تجبر بها كراهيّة البرابرة العنيدة للأجانب على الاستسلام. فهي تجبر جميع الأمم، تحت تهديد الانقراض، على اعتماد النمط البرجوازي للإنتاج؛ فهي تجبرهم على إدخال ما تسمّيه بالحضارة بينهم، أي أن يصبحوا برجوازيين أنفسهم. وبكلمةٍ واحدة، فإنها تخلق عالمًا على أساس صورتها الخاصة (Mark and Engels, 1963: 38).

عندئذ يصبح لدى الناس نظرة عن العالم حيث تتماشى مع نظرة البرجوازية، وبالتالي يقدّمون الدعم الأيديولوجي للإمبرياليّة السياسيّة والاقتصاديّة والرأسماليّة. ويمكن فهم وظيفة الأيديولوجيا من سماتها، كما ذكر العطاس.

(أ) تسعى إلى تبرير نظام سياسي واجتماعي واقتصادي معيّن؛ (ب) في هذه المحاولة، تشوّه ذلك الجزء من الواقع الاجتماعي الذي يحتمل أن تتعارض مع افتراضاته الرئيسية؛ (ج) أنها موجودة أساسًا في شكل محتوى فكري واضح يختلف عن محتواه الكامن؛ (د) هي ذات سلطة في طبيعتها؛ (هـ) أنها تعبّر عن مصالح مجموعة متميّزة؛ (و) عندما تكون مهيمنة تخلق وعيًا زائفًا بين المجموعة التي تمثّلها وكذلك المجموعة التي تهيمن عليها؛ (ز) يمكنها أن تستمد أفكارها من أي مصدر: من العلم، الدين، الثقافة، الاقتصاد، التاريخ،

(11) مذكور في (Alatas, 1977: 10 and 29).

إلخ؛ (ح) تُنشأ من المصالح المتضاربة لمجموعات منفصلة، في مجتمع له تقسيم واضح للعمل والطبقات الاجتماعية؛ و(ط) أفكارها الرئيسيّة هي في نهاية المطاف إلى حدٍّ كبير مشروطة بطريقة الإنتاج في زمان ومكان معيّنَيْن (Alatas, 1977: 1).

بدأ اهتمام العطاس بعلم اجتماع المعرفة عندما كان طالبًا في جامعة أمستردام. وفي منشور شهري بعنوان **الإسلام التقدّمي**، والّذي أسّسه العطاس، نشر مقالًا عن كارل مانهايم، يحدّد فيه نهجه في علم اجتماع المعرفة (Alatas, 1955). وفقًا لهذا النهج، يجب فهم نشأة الفكر وطبيعته في سياق الوضع الاجتماعي. فالمعرفة ليست فقط نتيجة للجهود الفرديّة، بل هي النتيجة الجماعيّة للعمليّة التعاونيّة للحياة الجماعيّة (Alatas, 1936: 2-3). إضافة إلى هذا الفكر، فقد تأثر أيضًا باللاوعي الجماعي والدوافع الإراديّة والعنصر غير العقلاني في الحياة الجماعيّة الكامنة وراء السّلوك الواعي والعقلاني (Alatas, 1936: 4 and 28). وبعبارةٍ أخرى، نظر مانهايم إلى أصول المعرفة وطبيعتها من حيث الموقع الاجتماعي وكذلك مصالح ودوافع المجموعة المرتبطة باللاوعي الجماعي. فسعت طريقته إلى إقامة العلاقات بين مجموعة معيّنة من الأفكار أو النظام الفكري، من ناحية، والموقف التاريخي والاجتماعي للمجموعة، وأفعالها، ودوافعها الجماعيّة اللاواعيّة، من ناحية أخرى (Speier, 1937).

إنّ الاعتراف بمثل هذه العلاقات هو الذي دفع ماركس وإنجلز إلى لوْم المؤرّخين في أوروبا الذين أخذوا البيانات والتقارير بقيمتها الظاهرة.

وقد تكون المصالح المعنيّة خاصّة أو كليّة، وأيديولوجيّة أو يوتوبيّة (مثالية). ويشير المفهوم الخاص للأيديولوجيا إلى الفكر الذي يشوّه الواقع أو يخفيه. وهناك محاولة واعية أو متعمّدة للقيام بذلك. وهو يعمل على مستوى سيكولوجيّة المصالح. ومن الأمثلة على ذلك، ادعاء القائمين بالدعاية المحترفين، أن اللقاحات خطيرة، وهو تأكيد يعزّز صناعة مكافحة التطعيم. ويشير المفهوم الكُلّي للأيديولوجيّة إلى نظام فكري كامل أو نظرية كونية كليّة Weltanschauung، وليس مجرّد تأكيدات مجزّأة، المرتبطة بموقعها الاجتماعي والتاريخي والتي تعمل لتبرير نظام معيّن. مثال على ذلك هو الفكر الذي يحكم الاعتقاد بالتفوّق المتأصّل للذكور على الإناث كأساس لتنظيم المجتمع. وفي المفهوم الخاص للأيديولوجيا، فإنّ الإشارة هي إلى المصالح الواعية، بينما في المفهوم الكلي للأيديولوجيا، تكون الإشارة إلى التطابق بين الوضع الاجتماعي ونظام الفكر بأكمله (Alatas, 1955: 4; Alatas, 1936: 50-51).

كما ميّز مانهايم بين نوعيْن من أنماط الفكر، أي الأيديولوجيا واليوتوبيا. وأشارت الأيديولوجيات إلى أنماط فكريّة للجماعات المهيمنة أو الحاكمة التي تعمل على الحفاظ على النظام الحالي. وكانت المجموعة مرتبطة بالنظام أو الوضع الحالي إلى درجة أن بعض الحقائق أو الوقائع قوّضت إحساسها بالهيمنة. وفي هذه الحالة، فإن اللاوعي الجماعي يحجب الحالة الحقيقيّة للمجتمع، سواء تجاه نفسه أو للآخرين، وبالتالي يحافظ على النظام الحالي. ومن ناحيةٍ أخرى، أشارت اليوتوبيا إلى أساليب تفكير المُسيطَر عليهم. وقد تكون مصلحة المُسيطر عليهم مرتبطة أو ملزمة بتدمير النظام أو الحالة المعيّنة بحيث لا

يرون سوى جوانب الحالة التي تنفي النظام الحالي. ونتيجة لذلك، فهم غير قادرين على تشخيص الحالة الرّاهنة للمجتمع بصورة صحيحة. وهنا، فإنّ اللاوعي الجماعي، المُسترشد بتمثيل غير واقعي للوضع الحقيقي للمجتمع، يحجب جوانب معيّنة لا تتماشى مع رؤيته للمستقبل (Alatas, 1955: 4; Alatas, 1936: 36). وفي تطبيق العطاس لنهج مانهايم، اقتصر على الاهتمام بالأيديولوجيا، وتحديدًا أيديولوجيا الرأسماليّة الاستعماريّة.

ثالثًا: الإمبرياليّة الفكريّة والعقل المعتقل

لم يلفت العطاس الانتباه إلى وظيفة **أسطورة الكسلان الأصلي** في الأيديولوجيا الاستعماريّة فحسب، بل أيضًا إلى استيعابها من جانب السكان المحليين. ويقول إنّ المعرفة الاستعماريّة لم تكن تعمل لتبرير النظام الاستعماري فقط، بل أثّرت أيضًا في السّكان الأصليين والمستعمرين، وأشار إلى أن «الأيديولوجية لا تقتصر أبدًا على مجموعتها الأصليّة. كما يشارك فيها من يهيمن عليهم النظام حيث تكون فيه الأيديولوجيّة هي الترشيد» (Alatas, 1977: 132 and 168). تأخذنا هذه النقطة إلى موضوع العقل المعتقل والإمبرياليّة الفكريّة، والسياقات النفسيّة والهيكلية التي تعمل فيها المعرفة الاستعماريّة.

إنّ تبني المُستعمَر لأيديولوجيا المستعمِر هو انعكاس لوجود العقل المعتقل في كل مكان داخل بنية الإمبرياليّة الفكريّة، وكلاهما مفاهيم ظهرت في فكر العطاس.

ويكمُن جزء من ذلك المبرّر الأيديولوجي للرأسماليّة في الإنتاج الثقافي، بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانيّات. ولكي يحدث ذلك، لا بد من تفكيك نظم المعرفة الأصليّة والمحليّة لمختلف المجتمعات التي كان من المقرّر أن يجتاحها الاستعمار والرأسماليّة في نهاية المطاف. وقد حدث ذلك من خلال عمليّةٍ، ما يشير إليه سانتوس وغروسفواغل بقتل النّظم المعرفيّة أو قتل المعرفة، أي تدمير نظم المعرفة والخطابات غير الغربية. ويناقش غروسفواغل في شرحه لهذا المفهوم كيف عملت عدّة حوادث تاريخيّة لقتل النّظم المعرفيّة على محو المعارف المحليّة والأصليةّ، وهو ما ساهم في خلق نظرة عالميّة بين السّكان الأصليين حيث تتماشى أكثر مع مصالح الرأسماليّة الاستعماريّة (Santos, 2014: 92 and 153; Grosfoguel, 2013). فيشير قتل النّظم المعرفيّة هذا إلى تدمير نظم المعرفة التي كانت مهيمنة في آسيا وأفريقيا وأميريكا اللاتينية قبل التوسع الرأسمالي والاستعماري، الذي ساعد على تعزيز وجود الإمبرياليّة الفكريّة وإثبات وجود العقل المعتقل (Grosfoguel, 2013).

وكان من بين المناقشات السابقة حول مشكلة الإمبرياليّة الأكاديميّة، قضيّة الحلقة الدّراسيّة عام 1968 .(Academic Colonialism, 1968) وقبل ذلك بعام عرّف يوهان غالتونغ الاستعمار العلمي بأنه «تلك العمليّة التي يقع بموجبها مركز الثقل لاكتساب المعرفة عن الأمّة خارج الأمّة نفسها» (Galtung, 1967).

تم تصوّر الإمبريالية الفكريّة والمفهوم ذي الصلة للعقل المعتقل من جانب سيد حسين العطاس. إنّ الإمبرياليّة الفكريّة هي مماثلة للإمبرياليّة السياسيّة والاقتصاديّة من حيث

إنها تشير إلى (Alatas, 1969; 1972; 1974; 2000) «هيمنة شعب على شعبٍ آخر في عالم تفكيره» (Alatas, 2000). كانت الإمبرياليّة الفكريّة واضحة أكثر في الفترة الاستعماريّة، بينما اليوم، فلديها علاقة أكبر بسيطرة الغرب وتأثيره في تدفّق المعرفة العلميّة الاجتماعيّة بدلًا من ملكيّته وسيطرته على المؤسّسات الأكاديميّة. في الواقع، هذا الشكل من أشكال الهيمنة «لم يفرضه الغرب من خلال الهيمنة الاستعماريّة، ولكن قبله برغبةٍ وبحماس واثق، علماء ومخططو الأراضي الاستعماريّة السّابقة وحتى في البلدان القليلة التي ظلّت مستقلّة خلال تلك الفترة» (Alatas, 2000: 7-8 and 24).

تشير الإمبريالية الفكريّة إلى دور البحوث والمنح الدراسيّة في خدمة الإمبرياليّة السياسيّة والاقتصاديّة، وكذلك إلى بنية مماثلة للإمبرياليّة السياسيّة والاقتصاديّة، أي «هيمنة شعب على شعبٍ آخر في عالم تفكيره». وهناك علاقات إمبرياليّة في عالم العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّات، توازي تلك الموجودة في عالم الاقتصاد السّياسي الدولي (Alatas, 2000: 24).

فبدأت الإمبرياليّة الفكريّة بهذا المعنى في الحقبة الاستعماريّة بإنشاء المدارس والجامعات ودور النشر ومراقبتها من قِبل القوى الاستعماريّة في المستعمرات. ولهذا السّبب، من الصّواب القول إنّ «الهيكل السياسيّ والاقتصادي للإمبرياليّة ولَّدَ بنية موازية في طريقة تفكير الشعب الخاضع». وتشمل أوجه التشابه هذه السمات الرئيسية الستّ للاستغلال، والوصاية، والمطابقة، والدور الثانوي للمثقّفين ولأهل العلم المهيمنين، وترشيد المهمّة الحضاريّة، والمواهب المتدنّية لأهل العلم المتخصّصين في دراسات المُستعمرة من الوطن الأم (Alatas, 2000: 24-27).

أمّا اليوم، فإنّ الإمبرياليّة الفكريّة هي غير مباشرة أكثر من كونها مباشرة. وإذا كانت القوى الاستعماريّة، في ظل الإمبرياليّة الاقتصاديّة السياسيّة، تسيطر مباشرةً على النظم السياسيّة، وإنتاج وتسويق سلع المستعمرات، فإنّ هذه السّيطرة اليوم أصبحت غير مباشرة من طريق القانون الدولي، وسلطة المصارف التجارية الرّئيسيّة، والتهديد بالتدخل العسكري من جانب الدول الكبرى، والعمليات السرّية والخفيّة التي تقوم بها مختلف حكومات الدول المتقدّمة. وبالمثل، يمكن القول إنّ ما لدينا في فترة ما بعد الاستعمار هو إمبرياليّة فكريّة جديدة أو استعمار فكري جديد إلى حد وجود سيطرة احتكاريّة غربيّة وتأثير على طبيعة المعرفة العلميّة الاجتماعيّة وتدفقاتها، على الرّغم من تحقيق الاستقلال السياسي.

إذا كانت الإمبرياليّة الأكاديميّة قد استمرّت في الماضي الاستعماري، من طريق القوة الاستعماريّة، فإنّ الاستعمار الأكاديمي الجديد يستمرّ اليوم من خلال شرط التبعيّة الأكاديميّة. ونظريّة التبعيّة الأكاديميّة هي نظريّة تبعيّة لحالة العلوم الاجتماعيّة العالميّة. وتُعرّف هذه التبعيّة الأكاديميّة بأنها شرط يكون فيه إنتاج المعرفة لبعض المجتمعات العلميّة مشروطًا بتنمية ونمو معارف الأوساط العلميّة الأخرى التي تخضع لها الأولى. ثم تأخذ علاقات الترابط بين مجتمعيْن علميَّيْن أو أكثر، وبين هذه العلاقات والمعاملات العالميّة

في مجال المعرفة، شكل التبعيّة عندما يمكن لبعض الأوساط العلمية (تلك الموجودة في القوى المعرفية) أن تتوسع وفقًا لمعايير معيّنة للتنمية والتقدّم، في حين أن الأوساط العلميّة الأخرى (مثل تلك الموجودة في المجتمعات الناميّة) لا يمكنها أن تفعل ذلك إلا كانعكاس لهذا التوسّع، الذي له عمومًا آثار سلبية على تنميتها وفقًا للمعايير نفسها[12].

ويمكن إدراج أبعاد التبعيّة الأكاديميّة على النحو التالي: (1) الاعتماد على الأفكار؛ (2) الاعتماد على وسائل الإعلام للأفكار؛ (3) الاعتماد على تكنولوجيا التعليم؛ (4) الاعتماد على المعونة المقدمة للبحث والتعليم؛ (5) الاعتماد على الاستثمار في التعليم؛ (6) الاعتماد على الاعتراف؛ (7) الاعتماد على الاعتراف في القوى المعرفية؛ و(8) اعتماد علماء الاجتماع في العالم الثالث عند الطلب في القوى المعرفية لمهاراتهم (Alatas, 2003; 2006).

وينبغي النظر إلى التبعيّة الأكاديميّة على مستوى الأفكار من حيث هيمنة العقل المعتقل على تدريس العلوم الاجتماعيّة وأبحاثها، على أنّها ظاهرة تصوّرها العطاس. ويمكن القول إنّ العقل المعتقل هو البعد النفسي للتبعيّة الأكاديميّة حيث يكون البحّاث التابع هو أكثر متلقّيًا سلبيًا لجدول أعمال البحوث والأساليب والأفكار من قوى العلوم الاجتماعيّة. فالبعد النفسي لهذه التبعيّة، التي استولت عليه فكرة العقل المعتقل، هو من النوع الذي يكون البحّاث التابع أكثر من متلقٍّ سلبي لجدول أعمال البحوث والنظريات والأساليب من القوى المعرفية (Alatas, 2003: 603). وعرّف العطاس العقل المعتقل بأنّه «عقل غير نقديّ ومقلِّد يهيمن عليه مصدر خارجي، يحيد تفكيره من منظور مستقل» (Alatas, 1974: 692). فالمصدر الخارجي هو العلوم الاجتماعيّة والإنسانيات الغربيّة، ويؤثّر التقليد غير النقدي في جميع مكوّنات النشاط العلمي مثل تحديد المشاكل ووضع المفاهيم والتحليل والتعميم والوصف والشرح والتفسير (Alatas, 1972: 11).

ومن بين خصائص العقل المعتقل عدم القدرة على الإبداع وإثارة المشاكل الأصليّة، وعدم القدرة على ابتكار أساليب تحليليّة أصليّة، والابتعاد عن القضايا الرئيسيّة لمجتمع السّكان الأصليين. ويتم تدريب العقل المعتقل بشكلٍ كامل تقريبًا في العلوم الغربيّة، ويقرأ أعمال المؤلّفين الغربيين، ويتم تدريسه في الغالب من جانب المعلّمين الغربيين، سواء في الغرب نفسه أو من خلال أعمالهم المتاحة في مراكز التعليم المحليّة. كما أنّه يوجد العقليّة الأسيرة في اقتراح الحلول والسّياسات. علاوة على ذلك، فإنه يكشف عن نفسه على مستويات العمل النظري وكذلك التجريبي.

رابعًا: مدرسة المعرفة المستقلّة

قد تكون الإمبرياليّة الفكريّة مصحوبة بالتبعيّة الأكاديميّة والعقل المعتقل أو لا. بعبارةٍ

(12) للمزيد بشأن نظرية التبعية الأكاديمية، انظر (Altbach, 1975: 226-236; 1977; Garreau, 1985; 1988; Alatas, 2003).

أخرى، فإنّ أهل العلم في الجنوب، الذين يخضعون للإمبرياليّة الفكريّة، قد يصبحون ـ أو لا يصبحون ـ عقولًا معتقلة تعتمد أكاديميًا، ولا سيّما في ما يتعلّق بالاعتماد على الأفكار. وبالنّسبة إلى العطاس، فستعتمد آفاق انعكاس التبعيّة الأكاديميّة على مدى إمكان ظهور التقاليد المستقلّة في مجال العلوم الاجتماعيّة في الجنوب العالمي.

في عام 1979، كتب العطاس عن الحاجة إلى تقليد اجتماعي مستقل في آسيا، يقصد به «ربط بحوث العلوم الاجتماعية والتفكير بالمشاكل الآسيوية على وجه التحديد» (Alatas, 1979: 265). وسيتطلّب ذلك تحديد «معايير ذات أهميّة مميّزة للمنطقة» (Alatas, 1979: 268). ولم يقصد بذلك مجرّد الاهتمام بالقضايا المحليّة بالطرق المناسبة. ويشير التقليد المستقل إلى تقليد يتمتّع بالسّمات التالية: (Alatas, 2002: 150) (1) تحديد مشاكل محدّدة ومعالجتها؛ (2) تطبيق أساليب محدّدة؛ (3) الاعتراف بظواهر محدّدة؛ (4) إنشاء مفاهيم جديدة؛ (5) ووجود العلاقة مع فروع المعرفة الأخرى (Alatas, 2002: 151).

ويمضي العطاس إلى القول إنّه من الضروري تحديد أنواع المعرفة المطلوبة لتطوير تقليد مستقل للعلوم الاجتماعيّة، وهي: (1) المعرفة التأسيسيّة؛ (2) المعرفة الموحّدة؛ (3) المعرفة التفاعليّة؛ (4) والمعرفة الإنمائيّة. وتشير المعرفة التأسيسيّة إلى معرفة أسس المجتمعات وثقافتها ودينها وغير ذلك من الجوانب الأخرى المحدّدة للحياة الاجتماعيّة. أمّا المعرفة الموحّدة فتشير إلى المعرفة التي تعزّز وتقوّي تلك الأسس. ومن ناحيةٍ أخرى، تشير المعرفة التفاعليّة إلى المعرفة المطلوبة للرّد على الأفكار التي تميل إلى تقويض أساس الحياة الاجتماعية. وأخيرًا، فإنّ المعرفة الإنمائية هي المعرفة المطلوبة لتحقيق السلام والعدالة والرفاهية والبصيرة في حياة البشر. وتوحي هذه الأنواع من المعرفة بأهداف التقليد المستقل في مجال العلوم الاجتماعيّة (Alatas, 2002: 153-154) . وفي تطوير تقليد مستقل في مجال العلوم الاجتماعيّة، حذّر العطاس من تأثير العدميّة، أي إهمال فكرة الأهميّة في اختيار المواضيع على سبيل المثال (Alatas, 2002: 154).

وفي أمكنةٍ أخرى، يوضّح العطاس أنّه لن يظهر تقليد مستقل إلّا إذا كان هناك وعي بضرورة التحرّر من السّيطرة من قِبَل تقليد فكري خارجي مهيمن مثل تقليد قوة استعماريّة سابقة (Alatas, 2006: 10). كان لدى العطاس روح كفاحيّة وقد أدرك العنصر الكفاحي في العلوم، والذي شعر أنّه لم يتم تطويره بما فيه الكفاية في آسيا. وكان يؤمن بالدّور المعادي للعلوم الاجتماعيّة، لمعارضة الإمبرياليّة والعقل المعتقل، ولتصويب الخاطئ والمضلّل (Alatas, 2002: 155).

منذ نحو ستة قرون، اكتشف ابن خلدون علمًا جديدًا أطلق عليه اسم علم الاجتماع الانساني. وفي هذا الشأن قال:

ربما بعض (أهل العلم) في وقتٍ لاحق، وبمساعدة الهبات الإلهيّة لعقل سليم ومنح دراسية صلبة، سوف يخترقون هذه المشاكل بمزيدٍ من التفصيل ممّا فعلناه هنا. وليس لدى الشخص الذي يقوم بإنشاء تخصّص جديد، مهمّة تعداد (كل) المشاكل (الفرديّة) المرتبطة به. فمهمّته هي تحديد موضوع التخصّص وفروعه المختلفة والمناقشات المرتبطة

به. وبالتالي، قد يضيف خلفاؤه المزيد من المشاكل تدريجيًّا، حتى يتم (تقديم) (التخصّص) بالكامل (Ibn Khaldun, 1958, vol. 3: 481).

استشهد العطاس بهذا المقطع من ابن خلدون، ثم تابع هذا النداء:

هل لي أن أنقل هنا هذه الرسالة من ابن خلدون إلى الرّابطة الدوليّة لعلم الاجتماع، أنّه في المؤتمر العالمي القادم لعلم الاجتماع سيتم إنشاء دورة حول التقليد الاجتماعي المستقل؟ وهذا من شأنه أن ينبّه علماء الاجتماع في جميع أنحاء العالم إلى تجميع انتباههم حول هذه الحاجة الحيويّة للغاية لتطوير علم الاجتماع (Alatas, 2006: 16-17).

في حين كانت هذه دعوة لعلماء الاجتماع للتفكير على غرار المعرفة المستقلّة، إلّا أنّ العطاس نفسه قد خلق مثل هذا التقليد الذي بدأ في مجال الدّراسات الماليزية/ الملايوية. إنّ لدى قسم الدراسات الماليزيّة في جامعة سنغافورة الوطنية تقليدًا لخلق خطابات بديلة للاستشراق والمركزيّة الأوروبيّة. وتأسّس هذا القسم من جانب العطاس في عام 1967 وترأّسه لمدة عقدين تقريبًا. خلال تلك الحقبة، ظهر نهج مميّز في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعيّة الأخرى وأثّر في العديد من الطلاب الذين درّبهم والذين انضموا لاحقًا إلى القسم كمحاضرين. وتم تطوير الدّراسات الماليزية، كميدان منهجي للتحقيق في العلوم الاجتماعيّة، مع نهج مميّز وأصلي من جانب العطاس. فيلخّص تقييم نور عائشة هذا الأمر على نحوٍ جيّد[13]:

وعلى عكس نهج العلم المعادي للمجتمع السّائد الذي اتّسم بتمثيل الملايو خلال الحقبة الاستعماريّة وما بعدها، بدأت دراسات الملايو تشهد ظهور مجموعة من المعرفة الحاسمة والمنهجيّة التي اختارت واستوعبت بشكلٍ إبداعي المنظورات والمفاهيم والمنهجيّات من كِلا العلوم الاجتماعية الغربيّة والتقاليد الفكريّة الأصليّة والآسيويّة، لإثارة وتشخيص المشاكل ذات الصلة بالملايو. وأثارت الأطروحات والدّراسات الخاصّة التي أعدّها الطُّلّاب والموظفون الأكاديميون خلال هذه الحقبة، مشاكل أصليّة لا تعكس مصالح من هم في السّلطة، بل تعكس شواغل وتحدّيات الملايو والمجتمعات الآسيويّة بشكلٍ أعم وهي تتكيّف مع التغيّرات السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة والثقافيّة ومع عمليّة التنمية. وحتى البحث وتعليم اللغة والأدب خرجا عن التركيز على الشكليّات، ولكن تم النظر إليهما والتعامل معهما كمرآة للتاريخ الاجتماعي. وقد تمّ تناول الدّراسات وفهمها باستخدام منظورات العلوم الاجتماعيّة والمفاهيم ذات الصلة مثل علم اجتماع المعرفة والهيكل الاجتماعي والأيديولوجيا ووظيفتها، والتغيير الاجتماعي، والتحديث، والنخب، وما إلى ذلك. وفي

(13) نور عائشة عبد الرحمن، اتصال شّخصي، 28 تمّوز/يوليو 2018.

الوقت نفسه، أُنشئت مفاهيم جديدة من مصادر وتقاليد الشعوب الأصليّة من أجل تفسير الظاهرة[14].

ظهر هذا النهج أوّلًا، في كتابات العطاس. ومن الأمثلة على ذلك، البحوث التاريخيّة والاجتماعيّة حول الأيديولوجيا الاستعماريّة مع التركيز على الفلسفة السّياسية لرافلز (Alatas, 1971) وأسطورة الكسل الماليزي والجاوي والفيليبيني (Alatas, 1977; Alatas, 2017) ، ونقده للإمبريالية الفكرية (Alatas, 1969; 2000)، ودعوته إلى تقليد مستقل في مجال العلوم الاجتماعية في آسيا (Altas, 1979; 1981).

كتب بعض طلّاب العطاس على غرار التقليد المستقل للعلوم الاجتماعيّة. ومن الأمثلة على ذلك، أعمال شهار الدين معروف (Shaharuddin Maaruf) حول إعادة النظر في مفهوم البطل في التقاليد الماليزيّة، ودراسته النقديّة حول الأفكار الماليزيّة للتنمية التي يَدرُس فيها الطبيعة الأيديولوجيّة لما تعدّه الدراسات السائدة أفكارًا تقدميّة، ومنظوره الجديد ونظرياته للتقاليد والتحديث في العالم الماليزي (Maaruf, 1984; 1989; 1992). وعمل شريفة مازنة سيد عمر الهام جدًّا الذي يبحث دور الأسطورة في الحفاظ على مصالح النخبة الإقطاعيّة (Syed Omar, 1993). وقدّم أزهر إبراهيم علوي (Azhar Ibrahim Alwee)، وهو باحث دراسات ملاويّة من الجيل الثالث، العديد من المساهمات في نقد الاستشراق في دراسة العالم الماليزي (Azhar, 2002; 2005; 2007; 2010; 2016; 2017). وقد حدّد الأزهر بعناية السمات الرئيسيّة للاستشراق كما وُجدت في دراسة الأدب والتاريخ والمجتمع الماليزي. كما أنّ هناك باحثًا آخر من الدراسات الماليزية في سنغافورة، تام سيونغ شي، كتب أيضًا عن مشكلة الاستعمار الفكري (Tham Seong Chee, 1971) .

إنّ هذا النهج، الذي أُنشئ في قسم الدّراسات الماليزية في عام 1967 في جامعة سنغافورة آنذاك، ويمكن القول إنّه نهج الإنهاء الاستعماري، يتأثر بالعطاس، ويقدّم كتابات الجيليْن الأول والثاني من أهل العلم الذين يتابعونه. لنأخذ على سبيل المثال نور عائشة عبد الرحمن، طالبة العطاس والرئيسة السّابقة لقسم الدراسات الماليزية، فهي تعمل في مجال إدارة الشّريعة الإسلاميّة ولديها أيضًا اهتمام أكبر بالتوجّه الديني للملايو. وفي نهجها يوجد قلق بشأن الصّورة الاستعماريّة، سواء أكان ذلك القانون أو الدّين أو الثقافة الماليزية وما إلى ذلك (Abdul Rahman, 2006). وعلاوة على ذلك، هناك الاعتراف بالاستمراريّة بين الحقبة الاستعماريّة وما بعد الاستعمار التي تشير إلى أن بعض التوجّهات الاستعماريّة بشأن الملايو قد استوعبها الملايو أنفسهم وصمدت خلال حقبة ما بعد الاستقلال. ومن المميّز أيضًا في نهج الدّراسات الماليزية هو الموقف القائل بأن الاستعمار ليس وحده هو الذي أدّى دورًا في بناء التوجّهات الرّجعيّة بشأن الملايو، بل الطبقة الحاكمة الملايويّة أيضًا التي لم تستوعب تلك التوجّهات فحسب، بل استفادت أيضًا من الرأسماليّة الاستعماريّة وكانت طرفًا في استغلال الملايو (Alatas, 1977: 159-1963). ومن المسلّم به أيضًا أن التفكير

(14) نور عائشة عبد الرحمن، اتصال شّخصي، 28 تمّوز/يوليو 2018.

السّائد عن الماليزيين وعن مشاكلهم يميل إلى أن يكون ثقافيًا، مبالغًا في التشديد على دور الإسلام وتأثيره بطريقةٍ أساسيّة وغير تاريخيّة. وتُعرِّف نور عائشة النهج الثقافي بالطريقة التالية (Abdul Rahman, 2007: 479-507):

يتميّز هذا النهج بأسلوب فكري يتم فيه إهمال المنظورات والمنهجيّة من العلوم الاجتماعيّة المُستخدمة في فهم الثقافة والمجتمع إلى حدٍّ كبير. وعلى الرّغم من أن الثقافيين ليسوا مناهضين للثقافة ولا يتجاهلونها في تعريف المجتمع، فإن المشكلة تكْمُن في مَيلهم إلى دعم ثقافة «جوهريّة» أي أساسيّة، ثقافة يُنظر إليها على أنّها مجموعة ثابتة ومتجانسة من المعرفات (محدّدات الهوية) المشتركة التي تحدّد المجتمع، مثل اللغة أو العرق أو الدين، المجتمعة في الشعور بالهويّة المشتركة. وتُعتبر هذه الهويّة مستقرّة ودائمة وثابتة إلى حدٍّ ما في أي وقت من الأوقات من حيث معانيها وأشكالها (Abdul Rahman, 2013: 337; 2009: 111).

هناك ميْل في النهج الثقافي إلى النظر إلى المجتمعات المحليّة على أنّها ثابتة ومعزولة، ومُحصّنة من تنوع التأثيرات الماديّة والمثاليّة التي غالبًا ما تكون موضوع تحقيقات علميّة اجتماعيّة (Abdul Rahman, 2013: 337-338). في الواقع، تشير نور عائشة إلى أنّ النهج الثقافي يُعتبر مسألة بقاء لأسلوب الفكر المستشرق الموروث من الحقبة الاستعماريّة (Abdul Rahman, 2013: 339). إنه استمرار للتفكير الاختزالي والأساسي الذي ميّز التفكير الاستعماري المستشرق في الماضي والذي بقي في فترة ما بعد الاستعمار واستوعبته الجهات الفاعلة في الدولة والمجتمع ما بعد الاستعمار[15].

وتتمثل مهمّة النقد وإعادة الإعمار بعد ذلك في دراسة التوجّهات أو أنماط التفكير السّائدة في مجال معيّن من مجالات الحياة اجتماعيًّا ومن ثم تقييم تأثير هذا التوجّه على الحياة الفعليّة للناس (Abdul Rahman, 2004). هذا النهج هو من طريق علم اجتماع المعرفة ويعتمد على عمل كارل مانهايم، إضافة إلى العطاس (Mannheim, 1936; 1986).

وفي صوغي الخاصّ لما تعنيه المعرفة المستقلّة، اقترحتُ أن هناك درجات متفاوتة من الإبداع من شأنها أن تحدّد المعرفة المستقلّة. وبكل بساطة، فإن العلوم الاجتماعيّة المستقلّة سوف تصرّ على التّطبيق الحذر ولكن الإبداعي للأساليب والنظريّات الغربيّة على الوضع المحلي. فيجب إدراج التطبيق الإبداعي لنظرية نشأت في الغرب على الوضع المحلي كجزء من إنشاء المعرفة المستقلّة. ولكن في هذه الحالة، لا يمكننا حتى الآن أن نتحدّث عن المعرفة المستقلّة إذا كان التيار الرئيسي غير مشارك أو لم يتم نقده أو تخريبه أو لم يتم تقديم مجموعة بديلة من المفاهيم والنظريات. وعلى مستوى أعلى من التناوب، وبالتالي، العالميّة،

(15) نور عائشة عبد الرحمن، اتصال شخصي، سنغافورة، 18 تموز/يوليو 2018.

يتم تطبيق كل من الأساليب والنظريات المحليّة والغربيّة على السّياق المحلي. وفي مستوى آخر من التناوب والعالميّة، تُطبّق على البيئة المحليّة، الأساليب والنظريات المحليّة والغربيّة وغيرها من أساليب الشعوب الأصليّة ونظرياتها (أي الشعوب الأصلية في المجتمعات الأخرى غير الغربية)[16].

أمّا الراحلة منى أباظة، فقد أشارت في دراستها المقارنة المهمة جدًّا حول إنتاج المعرفة في مصر وماليزيا إلى أنّ العطاس «فشل في إنشاء مدرسته الخاصّة للأبحاث التجريبيّة في سنغافورة أو ماليزيا. ولم يقدّم أي جيل من الطلاب لإجراء دراسات سوسيولوجية لمجتمعات جنوب شرق آسيا» (Abaza, 2002: 138-139).

يشير جون نيري، من ناحيةٍ أخرى، إلى «تقليد العطاس»، وهو:

سلالة نخبة من أهل العلم الماليزيين بدأها ذلك الرائد المرموق، الرّاحل سيد حسين العطاس... يمكننا استخدام الاستيلاء على ريزال كعنصر للدراسة أو مصدر إلهام لتتبّع هذا التقليد الحي للتحقيق، بدءًا من تفكيك حسين العطاس المؤثّر لـ «أسطورة الكسلان الأصلي»، إلى تأسيس تشاندرا مظفر لمجموعة الإصلاح الاجتماعي الماليزية في ذكرى وفاة ريزال، إلى مناقشة شاهار الدين معروف الجريئة ولكن المهملة من دون وجه حقّ حول «مفهوم البطل في المجتمع الماليزي»، والتي افترضت ريزال كبطل من ثلاثة أبطال مثاليين؛ وصولًا إلى تأمّلات فاريش أ. نور القائمة على شبكة الإنترنت حول ريزال وخاصةً حول عمل سيد فريد العطاس المهم والرائد على الخطابات البديلة، مع ريزال كنذير ونموذج على حد سواء. فتقليد العطاس هو سلالة حية... [17](Nerry, 2012; 2011: 202).

على الرّغم من أنّ العطاس نفسه لم يتحدّث عن مدرسة فكريّة، إلّا أنّ أفكاره لتقليد العلوم الاجتماعيّة المستقل أثّرت في أهل العلم لجيلَين، ويمكن أن يقال إنّ هذه المدرسة قد ظهرت. أهل العلم والكُتّاب من إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة مثل تشاندرا مظفر، شاهار الدين معروف، وان زاوي إبراهيم، نور عائشة عبد الرحمن، سيد فريد العطاس، نورشهريل سات، أزهر إبراهيم، تيو لي كين، محمد عمران محمد طيب، برادانا بوي زوليان وأوكي بوسبا ماداساري، كلّهم جزء من هذا التقليد المستقل للعلوم الاجتماعيّة في مجالاتهم المختلفة ويمكن القول إنّهم يمثّلون كليّة المعرفة المستقلّة. ويدمج أهل العلم الشباب من الجيل الثالث في العالم الملايو هذا التقليد الحاسم في دراساتهم الخاصّة لأنها تشرّع في تقديم أطروحات ومشاريع أخرى. إنّ مدرسة المعرفة المستقلّة هي على الأرجح المدرسة الفكريّة الوحيدة في العلوم الإنسانية التي ظهرت في العالم الماليزي [18](Alatas, 2021).

---

(16) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر (Alatas, 2011).

(17) لمزيد من تقاليد العطاس كإنهاء الاستعمار، انظر: (Mignolo, 2014: 584-602).

(18) لمناقشة أخرى حول العطاس والمعرفة المستقلة انظر: (Maia, 2014: 1097-1115; Moosavi, 2018).

المراجع

Abaza, Mona (2002). *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt :Shifting Worlds*. London: RoutledgeCurzon.

Abdul Rahman, Noor Aisha (2004). «Traditionalism and its Impact on the Administration of Justice: The Case of the Syariah Court of Singapore.» *Inter-Asia Cultural Studies*: vol. 5, no. 3, pp. 415-432.

Abdul Rahman, Noor Aisha (2006). *Colonial Image of Malay Adat Laws: A Critical Appraissal of Studies on Adat Law in the Malay Peninsula during the Colonial Era and Some Continuities*. Leiden: Brill.

Abdul Rahman, Noor Aisha (2007). «Changing Roles, Unchanging Perceptions and Institutions: Traditionalism and its Impact on Women and Globalization in Muslim Societies in Asia.» *The Muslim World*: vol. 97, pp. 479-507.

Abdul Rahman, Noor Aisha (2009). «The Dominant Pespective on Terrorism and Its Implicaton for Social Cohesion: The Case of Singapore.» *The Copenhagen Journal of Asian Studies*: vol. 27, no. 2, pp. 109-128.

Abdul Rahman, Noor Aisha (2013). «Issues on Islam and the Muslims in Singapore Post-9/11: An Analysis of the Dominant Perspective.» in: Hui Yew-Foong (ed.). *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Academic Colonialism (1968). A Symposium on the influences which destroy intellectual independence, *Seminar* 112.

Alatas, Syed Farid (2003). «Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences.» *Current Sociology*: vol. 51, no. 6, pp. 599-613.

Alatas, Syed Farid (2006). *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. New Delhi: Sage.

Alatas, Syed Farid (2011). «The Definition and Types of Alternative Discourses.» in: Georgette Wang (ed.). *De-Westernizing Communication Research: Altering Questions and Changing Frameworks*. London: Routledge, pp. 238-253.

Alatas, Hussein (1955). «Some Fundamental Problems of Colonialism.» *Eastern World,* pp. 9-10.

Alatas, Hussein (1955). «Karl Mannheim (1894 – 1947).» *Progressive Islam*: vol. 1 nos. 7-8 pp. 4-5.

Alatas, Syed Hussein (1969). «Academic Imperialism» Lecture delivered to the History Society, University of Singapore, 26 September.

Alatas, Syed Hussein (1971). *Thomas Stamford Raffles 1781-1826: Schemer or Reformer*. Sydney: Angus and Robertson.

Alatas, Syed Hussein (1972). «The Captive Mind in Development Studies.» *International Social Science Journal:* vol. 34, no. 2, pp. 9–25.

Alatas, Syed Hussein (1974). «The Captive Mind and Creative Development.» *International Social Science Journal*: vol. 36, no. 4, pp. 691–699.

Alatas, Syed Hussein (1977). *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. London: Frank Cass.

Alatas, Syed Hussein (1979). «Towards an Asian Social Science Tradition.» *New Quest:* vol. 17, pp. 265-269.

Alatas, Syed Hussein (1981). «Social Aspects of Endogenous Intellectual Creativity: The Problem of Obstacles – Guidelines for Research.» in: Anour Abdel-Malek and Amar N. Pandeya (eds.). *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*. Tokoyo: United Nations University.

Alatas, Syed Hussein (2000). «Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems.» *Southeast Asian Journal of Social Science*: vol. 28, no. 2, pp. 23-45.

Alatas, Syed Hussein (2002). «The Development of an Autonomous Social Science Tradition in Asia: Problems and Prospects.» *Asian Journal of Social Science*: vol. 30, no. 1, pp. 150 – 157.

Alatas, Syed Hussein (2006). «The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology.» *Current Sociology*: vol. 54, pp. 7–23.

Alatas, Syed Imad (2021). «Thoughts of the Late Syed Hussein Alatas.» *Free Malaysia Today*: 7 January.

Alatas, Masturah (2010). *The Life in the Writing - Syed Hussein Alatas: Author of* «*the Myth of the Lazy Native*». Shah Alam: Marshall Cavendish.

Alatas, Masturah (2017). «Four Decades of a Malay Myth.» *The New Mandala*: 23 January <http://www.newmandala.org/four-decades-malay-myth/> [accessed 2 August 2018].

Alatas, Sharifah Munirah (2020). «Applying Syed Hussein Alatas's Ideas in Contemporary Malaysian Society.» *Asian Journal of Social Science*: vol. 48, pp. 319-338.

Altbach, Philip G. (1975). «Literary Colonialism: Books in the Third World.» *Harvard Educational Review*: vol. 45, pp. 226-236.

Altbach, Philip G. (1977). «Servitude of the Mind? Education, Dependency, and Neocolonialism,» *Teachers College Record*: vol. 79, no. 2, pp. 187-204.

Azhar, Ibrahim (2002). «Orientalisme dalam pengajian Melayu» («Orientalism in Malay Studies»). Persidangan Antarabangsa Bahasa, Sastera dan Kebudayaan Melayu ke-2, bertemakan «Ke arah bitara kesarjanaan Melayu», Singapore, 1-3 September.

Azhar, Ibrahim (2005). «Sociological Readings of Classical Malay Literature: Possible Contribution to the Sociology of Religion of Malays of South-East Asia.» in: Zaiton Ajamain and Norazian Ahmad (eds.). *Kesusasteraan Tradisional Asia Tenggara* (*Traditional Southeast Asian Literature*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa and Pustaka, pp. 416-436.

Azhar, Ibrahim (2007). «Contemporary Malay Studies: Diverging Visions, Competing Priorities and its Implications: A Critique.» *Asian Journal of Social Science:* vol. 35, nos. 4-5 pp. 657-680.

Azhar Ibrahim (2010). «Orientalism, Ethno-Religious Exclusivism and Academicism in Malay Studies: The Challenges for the Emergence of an Autonomous Sociological Discourse.» paper presented at: The World Congress of Sociology, RC 35: Concept Formation in Asian Sociology, 16 July, Gothenberg, Sweden.

Azhar, Ibrahim (2016). *Menyanggah Belenggu Kerancuan Fikiran Masakini*. Kuala Lumpur: SIRD.

Azhar, Ibrahim (2017). *Historical Imagination and Cultural Responses to Colonialism and Nationalism: A Critical Malay(sian) Perspective*. Kuala Lumpur: SIRD. [English version of Azhar Ibrahim, *Menyanggah Belenggu*].

Carrington, Kerry, Russell Hogg and Maximo Sozzo (2016). «Southern Criminology.» *British Journal of Criminology*: vol. 56, pp. 1-20.

Césaire, Aimé (1972). *Discourse on Colonialism*. New York; London: Monthly Review.

Derks, Hans (2012). *History of the Opium Problem: The Assault on the East, Ca. 1600 – 1950.* Leiden: Brill.

Franko Aas, Katja (2011). «Visions of Global Control: Cosmopolitan Aspirations in a World of Friction.» in: M. Bosworth and C. Hoyle, eds., *What is Criminology?* Oxford: Oxford University Press.

Franko Aas, Katja (2012). «'The Earth is One but the World is Not»: Criminological Theory and its Geopolitical Divisions.» *Theoretical Criminology*: vol. 16, no. 1, pp. 5-20.

Galtung, Johan (1967). «Scientific Colonialism.» *Transitions:* vol. 30, pp. 11-15.

Garreau, Frederick H. (1985). «The Multinational Version of Social Science with Emphasis Upon the Discipline of Sociology.» *Current Sociology*: vol. 33, no. 3, pp. 1-169.

Garreau, Frederick H. (1988). «Another Type of Third World Dependency: The Social Sciences.» *International Sociology:* vol. 3, no. 2, pp. 171-178.

Grosfoguel, Ramon (2013). «The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century.» *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: vol. 11, no. 1, pp. 73-90. <http://www.okcir.com/Articles%20XI%201/Grosfoguel.pdf>.

Hill, A. H. (1955). «The Hikayat Abdullah.» *Journal of the Malayan Branch of the Roya Asiatic Society*: vol. 28, pt. 3 (1955)

Ibn Khaldun (1958). *The Muqaddimah*. Trans. Franz Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul.

Jennings to Farquhar, 15 August 1820, L. 4, SSR; Accountant General's office, 8 March 1826, vol. 71, Java Factory Records, East India Company, London, Recordak Microfilm Services, 1956. Microfilm, Monash University.

Maaruf, Shaharuddin (1984). *The Concept of the Hero in Malay Society*. Singapore: Eastern Universities Press,

Maaruf, Shaharuddin (1989). *Malay Ideas on Development: From Feudal Lord to Capitalist*. Singapore: Times Book International.

Maaruf, Shaharuddin (1992). «Some Theoretical Problems Concerning Tradition and Modernization among the Malays of Southeast Asia.» in: Yong Mun Cheong (ed.). *Asian tradition and modernization: perspectives from Singapore*. Singapore: Times Academic Press.

Maia, Joao Marcelo (2014). «History of Sociology and the Quest for Intellectual Autonomy in the Global South: The Cases of Alberto Guerreiro Ramos and Syed Hussein Alatas.» *Current Sociology*: vol. 62, no. 7, pp. 1097-1115.

Mannheim, Karl (1936). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

Mannheim, Karl (1986). *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.

Marx, Karl and Frederick Engels (1963). *Manifesto of the Communist Party*. Peking: Foreign Languages Press.

Marx, Karl and Frederick Engels (1970). *The German Ideology*. London: Lawrence and Wisehart.

Mignolo, Walter (2014). «Spirit out of Bounds Returns to the East: The Closing of the Social Sciences and the Opening of Independent Thoughts.» *Current Sociology:* vol. 62, no. 4, pp. 584-602.

Moosavi, Leon (2018). «Decolonising Criminology: Syed Hussein Alatas on Crimes of the Powerful.» *Critical Criminology*: vol. 27, <https://doi.org/10.1007/s10612-018-9396-9>.

Nery, John (2012). «All the Honorable Men of the World.» *Philippine Daily Inquirer*: 17 December, <https://opinion.inquirer.net/42953/all-the-honorable-men-of-the-world#ixzz76PssIYlI>.

Nery, John (2011). *Revolutionary Spirit: José Rizal in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Raffles, Thomas Stamford (1817). *The History of Java*. London: Printed for Black, Parbury, and Allen, Booksellers to the Hon. East-India Company and John Murray. 2 vols.

Raffles to Mackenzie, 20 December 1819, enclosed in Raffles to Dart, 28 December 1819, vol. 50, Sumatra Factory Records, East India Company, National University of Singapore; India Office Library and Records. London: Recordak Microfilm Service. 1960. Monash University.

Raffles to Travers, 20 March 1820, vol. 50, Sumatra Factory Records, East India Company, National University of Singapore; India Office Library and Records. London: Recordak Microfilm Service. 1960. Monash University.

Said, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

Santos, Boaventura de Sousa (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Oxford: Routledge.

Syed Omar, Sharifah Maznah (1993). *Myths and the Malay Ruling Class*. Singapore: Times Academic Press.

Speier, Hans (1937). Review of *Ideology and Utopia*.» *American Journal of Sociology*: vol. 43, no. 1, pp. 155-166.

Tham Seong Chee (1971). «Intellectual Colonization.» *Suara Universiti:* vol. 2, no. 2, pp. 39-40.

Trocki, Carl A. (2006). *Singapore: Wealth, Power and the Culture of Control*. London: Routledge.

Wright, Nadia (2019). «Farquhar and Raffles: The Untold Story.» *Biblioasia*: vol. 14, no. 4, <http://www.nlb.gov.sg/biblioasia/2019/01/21/farquhar-raffles-the-untold-story/#easy-footnote-bottom-24-12942>, (accessed 5 October 2019).

مفهوم العقل السّجين وإخوانُه

في ميزان مقاربة فكرية

محمود بن الحبيب الذوادي(*)
جامعة تونس.

ملخص

تحاول هذه المقالة، من جهة، إلقاء الضوء على فكر سيد حسين العطاس في دراساته المتعددة حول مفهوم ما يسميه «العقل السجين/المعتقل»، ومن جهة ثانية، تلقي أضواءً على مفاهيم أخرى قريبة الصلة بمفهوم العطاس. فالمفكر التونسي الفرنسي ألبار ميمي يتحدث عن شخصية الإنسان المستعمَر والمستعمِر. أما المفكر فرانس فانون فيركز على صورة الإنسان الأسود في ظل الهيمنة الاستعمارية. ويطرح صاحب هذا البحث مفهومه للحجر اللغوي الذي طالما يؤدي غيابه إلى ما يطلق عليه المؤلف العقل اللغوي السجين المتمثل بالاغتراب اللغوي لدى إنسان المجتمعات المغاربية وشعوره بمركب النقص إزاء فرنسا/المستعمر. فالعقل السجين في شكلَيْه هو نتيجة لنمطين من الهيمنة الغربية في التفكير واللغة. ونظرًا إلى أن العلاقة بين اللغة والتفكير علاقة وثيقة جدًا، فإن العقل اللغوي السجين يدعم حضور واستمرار الإمبريالية الفكرية التي تعرقل بدورها ظهور علوم اجتماعية مستقلة في مجتمعات العالم الثالث وفي طليعتها مجتمعات قارتيَّ آسيا وأفريقيا.. وهكذا، يساعد استعمال مفهومنا للحجر اللغوي وفروعه في هذا البحث على التعمق في مفهوم العقل السجين وذلك بإبراز معالم أخرى أساسية لم يفطنْ إليها تحليلُ مفهوم العقل السجين.

الكلمات المفتاحية: العقل السجين، الحجر اللغوي، صورة المستعمَر، دونية الإنسان الأسود تحت هيمنة المستعمِر الغربي.

Abstract

This article attempts to shed light on Said Hossein Alatas' thought by examining his studies on what he calls 'the Captive Mind'. On the other, we highlight other close concepts to Alatas'.

(*) البريد الإلكتروني: m.thawad43@gmail.com.

Albert Memmi, the Tunisian French intellectual speaks about the personalities of the colonized and the colonizer. As to Frantz Fanon, he focused on the black persons under colonial domination. We propose here the concept of 'linguistic confinement' whose absence often leads 'linguistic captive mind' which shows linguistic alienation, attitudes of inferiority complex toward the French/ the colonizer among members of North African societies. As such, the captive mind is the result of two patterns of Western domination in thought and language. Yet, neither Alatas nor Fanon and other Southern thinkers have taken this into consideration despite there is a strong relationship between language and thinking. Thus, the linguistic captive mind would strengthen the continuing presence of intellectual imperialism that hampers the emergence of independent social sciences particularly in Asian and African societies.

Keywords: captive mind, linguistic confinement, linguistic captive mind, the colonized image, black man inferiority under Western dominant colonization.

أولًا: نظرية العقل السجين

يطرح المفكر الراحل سيد حسين العطاس نظرية العقل السجين في المجتمعات الآسيوية على الخصوص وغيرها من المجتمعات النامية. فقراءة بعض مقالاته يُستنتَج منها بعضُ معالم هذا العقل تتلخص في أسباب وجوده وفي بعض السمات الرئيسية. فمن جهة، إن العقل السجين هو نتيجة للتعامل في مؤسسات التعليم العالي في بلاده أو خارج وطنه. ومن جهة أخرى، يهيمن الفكر الغربي على طريقة تفكير هذا العقل السجين بحيث يكون هذا العقل صاحبَ منظور مقلد وغير نقدي للفكر الغربي. ومن ثم، فهو عقل غير مبدع وعاجز عن إثارة أسئلة مشاكل أصيلة وجوهرية. يمثل العقل السجين عند العطاس حالة من الوصاية والتبعية الفكرية لجماعة خارجية. يرى العطاس أن ذلك يتم بواسطة وسائل الإعلام مثل الإذاعات والقنوات التلفزيونية والكتب والمحاضرات والاجتماعات النخبوية والشعبية (Alatas, 2000).

وبالتوازي قاد المفكر بولان هونتوجي **نظرية الاهتمام بخارج الذات** والتي تهتم بالمشكل نفسه (العقل السجين) لدى نظرية العقل السجين. تتمثل تلك النظرية بخطة خاصة للتعامل مع الإمبريالية الفكرية. تعرف هذه الأخيرة بأنها اعتماد مثقفي الجنوب على نظرائهم في الشمال سواء كان ذلك في الرغبة في نشر مقالات في مجلات غربية ومخطوطات كتب لدى ناشرين غربيين وحضور ندوات قيمة في الغرب وإعطاء منح غربية إلى المثقفين الجنوبيين (Meghji, 2021: 79).

وهكذا، يمكن القول إن النظريتين تُجمعان أن الإمبريالية الفكرية هما وليدتان للمعرفة الاستعمارية الرافعة لراية الهيمنة مثل راية الهيمنتين الأخريين: السياسية والاقتصادية.

ثانيًا: تحرر العقل السجين

يتم تحرير العقل السجين من ظلمات الهيمنة الفكرية الغربية لما يسعى ذلك العقلُ لكسب رهان إنشاء علوم اجتماعية مبدعة ومستقلة في المجتمعات النامية (Alatas, 2000: 12).

تكرس مؤسسات التعليم العالي في تلك المجتمعات تواصل ازدياد حضور العقل السجين. يمثل هذا شكلًا من الفساد والانحطاط (Alatas, 2000: 4). يرى العطاس أن على الجامعات في المجتمعات النامية أن تقوم أيضًا بإصلاحات فكرية وأخلاقية. فالدروس التي تقدمها الجامعات تتخرج منها أجيال من الطلبة فاقدين للمعارف والمهارات وبخاصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فمهما أنجز هذا العقل في الماضي يظل منقوصًا وذا خلل كبير. يعرقل التأثير المهيمن للعقل السجين ظهور تراث فكري في العلوم الاجتماعية في آسيا ومناطق أخرى في غير المجتمعات غير الغربية (Alatas, 2000: 9). استعمل المؤرخ الهندي سينجهي المقاربة الوظيفية البنيوية لعالم الاجتماع بارسنز. يذكر العطاس أن منظور بارسنز لا يحتوي على الدوافع الروحية المتعالية الحاضرة في ثقافة المجتمع الهندي (Alatas, 2000). وبسبب التقليد للفكر الغربي أهمل باحثو العلوم الاجتماعية الهنود ذلك البعد الثقافي الهندي. ففي محاضرة في سنغافورة في 1969 أبرز العطاس الأفكار التالية:

يُمنح العلماءُ والمفكرون من العالم الثالث من طرف المستعمرين أدوارًا ثانوية (Alatas, 2000: 3). فالإمبريالية تحتكر الميادين العلمية والحكمة (Alatas, 2000: 4). يرى هؤلاء ليس هناك فلسفة قبل هيغل (Alatas, 2000: 5). فحضور الاغتراب عن الثقافة الوطنية أمر سائد بقوة. يكتب باحث أجنبي كتابًا عن سنغافورة لكي يباع فيها (Alatas, 2000) لا يثير نقاشًا واسعًا محليًا.

فأكبر المدافعين عن الاستعمار هو أرلبرت شفايتسر (Albert Schweitzer) . لقد نال هذا الأخير جائزة نوبل في 1952. فشفايتسر لا يتردد في الادعاء أن مثقفي العالم الثالث فاقدون للإبداع. وبالتالي، يحتاجون إلى مساعدة زملائهم الغربيين في العلوم الاجتماعية وغيرها للنجاح في تقدمها ومن ثم للفلاح في مسيرة التنمية في مجتمعات الجنوب.

ثالثًا: مواصفات الهيمنة الغربية

يؤكد العطاس أن الاستعمار الغربي نادى وينادي نخب شعوب العالم الثالث إلى مصلحة الانصياع لنمط الغرب ومنه منح دورًا ثانويًا لإنسان العالم الثالث. وهكذا، يرى الغربيون ضرورة حضور الإمبريالية الغربية لتعليم الحضارة إلى الشعوب المهيمن عليها في العالم الثالث. من أمثلة التحقير لتلك الشعوب القيام بإرسال البريطانيين الأقل مكانة للحكم خارج المملكة المتحدة في المجتمعات المستعمَرة. وينطبق الشيء نفسه على إرسال أيضًا البنية الاقتصادية والسياسية المتخلفة إلى بلدان الجنوب.

1 - أثر اللغة في العقل السجين

لا تشير مقالات سيد حسين العطاس إلى دور تعلم اللغات الأجنبية والدراسة بها في المساهمة في تكوين ظاهرة العقل السجين. فالدراسات الحديثة تُجْمعُ على العلاقة الوطيدة بين الفكر واللغة. كما رأينا، تحدث العطاس عن تأثر العقل السجين بمحتوى ما يتعرض له من وسائل ثقافية غربية كالكتب والمحاضرات وقراءة الصحف والمجلات وغيرها مثل الإذاعات والقنوات التلفزيونية. فهو يميل إلى الصمت عن تأثير تعلم اللغات الأجنبية في أشكاله المختلفة. يمكن ذكر ثلاثة أصناف من تعلم تلك اللغات: تعلم خفيف محدود، تعلم كامل يساوي تعلم لغة الأم أو اللغة الوطنية وتعلم أكبر للغة/اللغات الأجنبية من لغة الأم أو اللغة الوطنية. فمن المؤكد أن للصنفين الأخيرين دورًا في التأثير الأجنبي على عقل المتعلمين والمثقفين في مجتمعات العالم الثالث إذ تكون اللغة/اللغات الأجنبية المصدر الأول أو مصدرًا موازيًا لكسب المعرفة والعلم المؤثرين في تشكيل العقل. كما أن الأستاذ العطاس لا يكاد يستعمل كلمة الاستعمار في تحليلاته لمواصفات العقل السجين. فهو يشبه بهذا الصدد الكاتب اللغوي المغربي عبد القادر الفاسي الفهري الذي يتحاشى استعمال عبارة «الاستعمار اللغوي» في دراسته للمسألة اللغوية في المجتمع المغربي المعاصر (الفاسي الفهري، 2005). نجد هذا الصمت أيضا في كتابات المفكر الشهير فرانس فانون الذي كان شديد النقد للاستعمار في العالم الثالث المستند إلى الهيمنة واللون. أما المثقف والكاتب التونسي الفرنسي اليهودي الديانة فلم يسكت عن أثر الاستعمار اللغوي في شخصية المستعمَر.

2 - صورة المستعمَر لغويًا

يتحدث المفكر ألبار ميمَي عن آثار الازدواجية اللغوية لدى الشمالي الأفريقي (التونسي والجزائري والمغربي) كما يلي: إن هذا التمزق الجوهري للمستعمَر يجد تعبيره ورمزيته بوجه خاص في ازدواجية اللغة. فلا يتم إنقاذ المستعمَر من الأمية إلا ليقع في الازدواجية اللغوية. هذا لمن يكون له الحظ في ذلك. غير أن أغلبية الأهالي لن تتوافر لها يومًا الإمكانية الطيبة لكي يعانوا عذابات ازدواجية اللغة. فلن يكون بين أيدي الأهالي سوى لغة الأم، أي لغة غير مكتوبة وغير مقروءة لا تسمح سوى بثقافة شفوية فقيرة ومرتبكة.

فبعضُ المجموعات الصغيرة المتعلمة تصمم على نشر ثقافة شعبها واستمرارها في روائعها العالمَة والماضية. بيد أن هذه الصيغ الحاذقة فقدت منذ زمن طويل أي احتكاك مع الحياة اليومية وأصبحت معتمة على رجل الشارع. فالمستعمَر يعدّها كرُفات مقدسة وينظر إلى هؤلاء الرجال الأجلّاء كأفراد ناعسين يعيشون حلمًا قديمًا.

زيادة على ذلك، فإن لغة الأم الشائعة هذه لا تسمح ولو بتسيير بعض الأمور الاجتماعية أو اختراق نوافذ الإدارة أو تنظيم حركة البريد. حيث إن البيروقراطية بكاملها والقضاء

بمجموعه وكذلك التقنية بمختلف مجالاتها لا تستعمل إلا لغة المستعمَر، سواء في إشارات المسافات في الطرق ولوحات المحطات والشوارع أو الأتاوات. هكذا، يكون المستعمَر غريبًا في بلده.

تبدو ازدواجية اللغة أمرًا ضروريًا في عهد الاستعمار. إنها شرط لكسب رهان التواصل والثقافة والتقدم. لكن المستعمَر المزدوج اللغة لا يخرج من سجنه إلا ليخضع لكارثة ثقافية لن يستطيع أبدًا تجاوزها تمامًا. إن عدم التطابق بين لغة الأم ولغة الثقافة ليس أمرًا مقتصرًا على أبناء المستعمَر. لا تقارن ازدواجية اللغة في واقع الاستعمار بأي ثنائية لغوية. فامتلاك لغتين لا يعني فقط امتلاك أداتين بل هو الاشتراك في مملكتين نفسية وثقافية. إذ إن العامين الرمزيين المحمولين عبر لغتين يوجدان في حالة نزاع بين عالم المستعمِرين وعالم الأهالي.

إضافة إلى ذلك، فإن لغة الأهالي التي تتغذى من أحاسيس المواطنين وانفعالاتهم وأحلامهم تكتنز أكبر شحناتهم العاطفية. لكنها تُعَدّ أقل قيمة في تلك الظروف الاستعمارية. ليس لها أي كرامة في بلدها كما في جوقة الشعوب. فإذا ما أراد المستعمَر امتلاك مهنة أو تحقيق مكانة والإحساس بوجوده في المدينة وفي العالم، توجب عليه بداية أن يخضع للغة الآخرين، لغة أسياده المستعمِرين. ففي هذه الأزمة اللغوية التي تسكن المستعمَر، يجد لغته في موقع الانسحاق والازدراء الذي لا يلبث أن يلبسه، بعد أن تأسس واقعيًا. فلسوف يُبعد من ذاته اللغة العاجزة ويُخفيها عن عيون الأجانب، بحيث لا يظهر ارتياحه إلا بالحديث بلغة المستعمَر. باختصار فإن ازدواجية اللغة الكولونيالية ليست لسانين حيث يتعايش لسان القوم مع لغة صفوية ينتميان كلاهما إلى العالم الوجداني نفسه. كما هي ليست بتعددية لغوية تستفيد من مفتاح إضافي ومحايد نسبيًا. إنها مأساة اللغة المزدوجة (Memi, 1983: 125-134).

رابعًا: صمتُ فانون عن الاستعمار اللغوي

يُعد فرانس فانون أكبر المثقفين نقدًا للاستعمار والتمييز العنصري في منتصف القرن العشرين ضد البشرة السوداء. لقد وسع فانون في فكرة الاغتراب لدى كارل ماركس لاستعمالها في تحليل وضع أصحاب البشرة السوداء والشعوب المستعمرة. فالمنظور الماركسي يركز على علاقة الاغتراب بين الطبقة البرجوازية وطبقة العمال. في مقابل ذلك، يتحدث فانون عن علاقة الاغتراب بين المستعمِر والمستعمَر. فبينما تحتاج الطبقة البيضاء إلى طبقة تابعة لها للمحافظة على سموّها، فإن المستعمَرين يحتاجون إلى اعتراف أسيادهم بالمساواة معهم (Meghji, 2021: 106).

يركز فانون على العنف النفسي الذي يمثله الاستعمَار الغربي في العصر الحديث لكثير من الشعوب بحيث يُنظر إليها على أنها لا ترتقي إلى مستوى الشعوب البيضاء والمستعمِرة

(Meghji, 2021: 107). يستعمل فانون مفهوم «منطقة من ليسوا بشرًا» للحديث عن سحب السمات الإنسانية من أصحاب البشرة السوداء في أحضان الاستعمار الغربي الإمبريالي. فاللافت للنظر أن كلًا من سيد حسين العطاس وفرنس فانون لا يذكران شيئًا عن تأثر العقل السجين والعقل المستعمَر باستعمال لغات الإمبريالية والاستعمار. أما ميمي فقد تحدث عن الجوانب السلبية للازدواجية اللغوية على شخصية الإنسان المستعمَر، كما رأينا سابقًا. من جهتنا، أولينا هذا الجانب المهمل أهمية كبرى في بحوثنا كما سنبين الآن بشيء من التفصيل.

خامسًا: الحجر اللغوي والعقل السجين

إن مفهومنا للحجر اللغوي تنتج من غيابه مفاهيمُ أخرى مثل ما نسميها «التخلف الآخر» والفرنكوأراب الأنثوية والاستيطان اللغوي وغيرها في المجتمعات المغاربية. وهي مفاهيم لها علاقة متينة بالعقل السجين، كما سنرى. لكي نعرف طبيعة مفهوم الحجر اللغوي نحتاج إلى مقدمة بسيطة تتمثل بما نطلق عليها العلاقة السليمة/الطبيعية مع اللغات التي يتبناها الناسُ ومجتمعاتُهم.

تعني عبارة «العلاقة الطبيعية/السليمة مع اللغة» أن يستعمل الناس شفويًا وكتابيًا لغاتهم فقط في جميع شؤونهم الشخصية والاجتماعية. تنشأ عن ذلك السلوك اللغوي علاقة حميمة بين الناس والمجتمعات ولغاتهم تتمثل بحبهم لها والغيرة عليها والاعتزاز بها والدفاع عنها. يمكن صوغ العلاقة مع اللغة في معادلتين شبه حسابيتين لعلاقات الناس والمجتمعات مع لغاتهم:

1ـ الالتزام الكامل باستعمال لغة الأم أو اللغة الوطنية شفويًا وكتابيًا فقط في كل شؤون الحياة = علاقة سليمة مع اللغات = سيادة لغوية كاملة في المجتمعات. 2ـ عدم استعمال لغة الأم أو اللغة الوطنية فقط شفويًا وكتابيًا في كل شؤون الحياة = علاقة غير طبيعية/سليمة = فقدان السيادة اللغوية في المجتمعات.

1 - الحجر اللغوي وتطبيع العلاقة مع اللغة

ألهمتنا جائحة كورونا مفهومًا جديدًا لا يكاد يخطر حتى على بال الخاصة ناهيك بالعامة. إنه مفهوم الحجر اللغوي: استعمال اللغة الأم أو الوطنية فقط في كل شؤون الحياة بما فيها التدريس ابتداءً من حاضنات صغار الأطفال وفي المراحل الثلاث على الأقل للتعليم: الابتدائية والإعدادية والثانوية. كما ستكشف الأمثلة والتحاليلُ لاحقًا. مثلًا، فغياب الحجر اللغوي في المجتمع التونسي يساعد على تفسير سلوكيات التونسيات والتونسيين غير السليمة مع اللغة العربية/الوطنية أو الدارجة العربية التونسية النقية من الكلمات الأجنبية، أي أن معظمهم لا يتمتع بعلاقة طبيعية/سليمة مع اللغة الوطنية. يعود ذلك في المقام الأول

إلى فقدان نظام التعليم للحجر اللغوي التام، كما تؤكد ذلك عينات ميدانية من المجتمع التونسي يقع ذكرها بعد قليل.

2 - توأم الحجر الصحي واللغوي

مما يزيد في مدى صدقية تأثير الحجر اللغوي على سلامة العلاقة مع لغة المجتمع هو مفهوم الحجر الصحي المقترن بجائحة كورونا. يتشابه الحجر اللغوي مع الحجر الصحي في تأثيرات كل منهما إيجابيًا وبقوة في سلامة صحة الناس وسلامة علاقاتهم ومجتمعاتهم مع لغاتهم. فالإجراءات الصحية الشديدة الصرامة ضد تفشي فيروس الكورونا ومتغيراتها المتتالية (الابتعاد الاجتماعي ولباس الكمامات وغسل اليدين والعزل المنزلي...) تحمي الأفراد كثيرًا من الإصابة بالكورونا. وبالمثل، يحمي الحجر اللغوي لغات الأم أو اللغات الوطنية وفروعها من تفشي فيروس انتشار استعمال اللغات الأجنبية في الحديث والكتابة. إذًا، فسلامة صحة الأفراد من عدوى فيروس كورونا وسلامة لغاتهم لديهم وفي مجتمعاتهم من فيروس تفشي استعمال اللغات الأجنبية في الحديث والكتابة هما حصيلة لهذين النوعين من الحجر. ومنه، يتضح أن الحجر اللغوي يؤدي إلى إنشاء الناس ومجتمعاتهم تلقائيًا وعفويًا لعلاقة طبيعية أي سليمة مع لغاتهم تحميهم بقوة من انتشار وباء استعمال الكلمات والجمل باللغات الأجنبية بمزجها مع اللغة الأم أو اللغة الوطنية وفروعهما في الحديث والكتابة أو حتى اللجوء إلى استعمالها وحدها بالكامل شفويًا وكتابة بينهم وفي مجتمعاتهم، وهي سلوكيات لغوية تتناقض مع ممارسة الناس لعلاقات سليمة/ طبيعية مع لغاتهم حسب مفهوم الحجر اللغوي المطروح هنا.

3 - عينات ناطقة: وما أدراك ما الحجر اللغوي؟

إن خريجي ما سُمي المدرسة الصادقية قبل الاستقلال ونظام التعليم التونسي العمومي بعد الاستقلال **فاقدون للحجر اللغوي**، أي أنهم لا يدرسون جميع المواد باللغة العربية فقط في مراحل التعليم حتى نهاية التعليم الثانوي/الباكلوريا. فتلاميذ المدرسة الصادقية درسوا بالفرنسية معظم المواد، أما تلاميذ المدارس التونسية العمومية بعد الاستقلال فيدرسون بالفرنسية فقط العلوم والرياضيات في المرحلة الثانوية. وفي مقابل فقدان ذلك الحجر اللغوي، نجد خريجي ما سُمي شُعبة (أ) من التعليم التونسي في مطلع الاستقلال يَدْرسُون كل المواد الدراسية باللغة العربية فقط من السنة الأولى للتعليم الابتدائي حتى السنة الأخيرة من التعليم الثانوي. تفيد المؤشرات المتعدّدة أن نمط تعليم شعبة (أ) يتميز عن نظام التعليم التونسي العام بعد الاستقلال وعن المدرسة الصادقية قبل الاستقلال في كون أن خريجيه حتى بعد دراساتهم بالفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية في الجامعات التونسية أو الأجنبية يظلون أكثر الخريجات والخريجين التونسيين ممارسة للعلاقة السليمة والحميمة مع اللغة العربية. أي أنهم يتمتعون بمناعة

لغوية وثقافية عربية /وطنية أكبر تحميهم من التأثر الخطير بلغة المستعمر كما نجد ذلك لدى الكثيرين من خريجات وخريجي التعليم العام التونسي بعد الاستقلال ونظرائهم من المدرسة الصادقية قبل ذلك. أي أن لخريجي شعبة (أ) علاقة طبيعية أكبر وأمتن مع لغتهم الوطنية/العربية.

4 - درجة استعمال اللغة = طبيعة العلاقة معها

ترى رؤيتنا النظرية أن طبيعة علاقات الناس مع اللغات (طبيعية/سليمة أو غير ذلك) تتأثر كثيرًا بدرجة استعمالهم لها. ينطبق هذا ليس على اللغات الأم أو اللغات الوطنية فحسب وإنما أيضًا على اللغات الأجنبية. فعلاقات الناس الحميمة مع لالغات الأم أو الوطنية هي نتيجة لما نوّد تسميته «قانون الاستعمال المكثف» لتلك اللغات ابتداءً من الصغر حتى آخر مرحلة من الكبر. يفسر هذا القانون أيضًا علاقات الناس باللغات الأجنبية حيث تكون هذه الأخيرة، مثلًا، لغات التدريس في معظم أو كل مراحل التعليم للتلاميذ والطلبة الذين لا يستعملون في الغالب أبدًا أو قليلاً لغاتهم الوطنية في التدريس في بعض أو كل تلك المراحل الدراسية.. أي أن الاستعمال الكامل للغة (الحجر اللغوي) ما في جميع شؤون الحياة الشخصية والاجتماعية يؤدي إلى كسب الناس رهان علاقة حميمة أي طبيعية/سليمة مع تلك اللغة. وفي المقابل فالاستعمال الجزئي أو المحدود جدًا للغات لا يقود في الغالب إلى علاقة حميمة معها لدى الناس.

سادسًا: التشابه بين التفاعل مع الناس واللغات

العلاقة الحميمة مع اللغات المذكورة تجد لها ما يشابهها في دنيا تفاعل الناس مع بعضهم. ترى العلوم الاجتماعية المعاصرة أن طبيعة العلاقة بين الناس تحدّدها نوعية التفاعل الاجتماعي بينهم. فهذه العلوم تتحدث عن صنفين من العلاقات بين الناس في المجتمعات وهما العلاقات الأولية والعلاقات الثانوية. **فالأولى** هي نتيجة للتفاعل المكثف والشامل بين الأفراد، أما **الثانية** فهي حصيلة للتفاعل الخفيف بين الناس. فالعلاقة بين أفراد الأسرة تسودها العلاقة الأولية التي تتمتع بمشاعر عاطفية وحميمة بين الأم والأب والأولاد. أما العلاقات التي تربط بين الزملاء والزميلات العاملين في المؤسسات في المجتمعات فتصفها العلوم الاجتماعية بأنها علاقات ثانوية لأنها تفتقد الدرجة العالية من معالم العلاقات الأولية. ومن ثم، فهناك وجه شبه بين نوعية تفاعل الناس مع بعضهم البعض ونوعية استعمال الناس للغات. فما سميناه التفاعل المكثف يقود إلى العلاقات الأولية بين الناس وأن الاستعمال الكامل للغات (الحجر اللغوي) يؤدي هو الآخر إلى علاقات حميمة معها.

اعتمادًا على مفهومَي الحجر اللغوي ودرجة استعمال اللغة، نصف الآن المعالم اللغوية غير السليمة الناتجة من فقدان هذين المفهومين في المجتمع التونسي وغيره من المجتمعات

المغاربية الفرنكوفونية وعلاقة ذلك بانتشار حضور العقل السجين في تلك المجتمعات.

مفهوم التخلف الآخر لقد أصبحت كلمتا «التقدّم» و«التخلف» مفردتين متداولتين في الحديث عن مجتمعات المعمورة في القرن العشرين. وعلى هذا الأساس جاء تقسيم العالم اليوم إلى أصناف تقرب أو تبعد من كلا هذين المصطلحين.

فهناك مجموعة العالم الأول التي تشمل أساسًا المجتمعات الغربية الصناعيّة واليابان، أمّا مصطلح العالم الثاني فطالما كانت تُطلق على المجتمعات الاشتراكية الغربية بقيادة الاتحاد السوفياتي. أمّا العالم الثالث فهو يطلق على المجتمعات النامية.

وأخيرًا بدأ بعض مختصين في قضايا التنمية والتخلف في تقسيم مجتمعات العالم الثالث إلى أنواع أخرى سُميت العالم الرابع أو الخامس لشدة انخفاض مستوى الدخل القومي وتدهور الأوضاع ومرافق الحياة عمومًا في هذه المجتمعات. وقد أطلقت الأمم المتحدة على هذا الصنف من شعوب لعالم بالمجتمعات الأكثر فقرا. وفي كلّ هذه الاستعمالات لكلمة «التخلف» يكاد هذا الأخير يفيد دائمًا – عند الأكاديميين والناس العاديين على السواء – التخلف الاقتصادي والاجتماعي والصحي والديمغرافي، أي التخلف الذي يمكن قياسه بسهولة بمؤشرات كميّة. أمّا مظاهر التخلف الأخرى مثل التخلف على المستوى الثقافي والنفسي لشعوب العالم الثالث فنكاد لا نسمع عنها شيئًا في البحوث الأكاديمية على الأقل. ومن هنا جاء اهتمامنا بما نسميه «التخلف الآخر»، أي التخلف الثقافي – النفسي كأحد جوانب التخلف أو الاستعمار في مجتمعات العالم الثالث. لأنّ التخلف في نظرنا هو ظاهرة متعددة الرؤوس منها المادي ومنها المعنوي والرمزي.

والتخلف الآخر يمسّ أساسًا الشخصية البشرية، إذ إنّ مكوّنات هذه الأخيرة هي إلى حدّ كبير عناصر ثقافية نفسية، وواضح أنّ أيّ فهم لعملية التنمية في المجتمعات النامية يبقى قاصرًا إن هو لم يأخذ بعين الحسبان ملامح التخلف الآخر وانعكاساتها على قضايا التنمية.

فالشخصية المتخلفة ثقافيًا ونفسيًا طالما يتغلب عليهما عامل عدم الثقة بالنفس واحتقار الذات. ومن ثم تفتر فيها الدّوافع للإنجاز والتغلب على صعاب التنمية. وهكذا، فالخروج من التخلف بمعناه العام لا بدّ أن يشمل التخلص من التخلف الآخر وعقده.

وحاولنا من هذا المنطلق أن نجعل من مفهوم التخلف الآخر مفهومًا إمبريقيًا يصلح استعماله في البحث في المجتمعات العربية وبقية مجتمعات العالم الثالث المعاصرة. يندرج هذا المفهوم في ما يُطلق عليه علماء الاجتماع في الجنوب علم الاجتماع المحلي أو المستقل وفي طليعتهم سيد حسين العطاس وسيد فريد العطاس. يرى هذا الأخير أن الانطلاق من دراسة الظواهر المحلية في المجتمعات النامية يُمَكّن من إنشاء نظريات ومفاهيم يصعب أن ترى الضوء في أحضان الرؤية الغربية (Meghji, 2021: 89-92).

تبلورت صياغتنا الشخصية لمفهوم التخلف الآخر من خلال منهجية ذاتية ترى أنّ التخلف الآخر يشمل مستويين: أـ التخلف الثقافي؛ بـ التخلف النفسي.

أمّا التخلف الثقافي فله ثلاثة ملامح:

1 - التخلف اللغوي

الذي يتمثل عادة بتخلف استعمال اللغة الوطنية للمجتمع، وذلك لانتشار استعمال لغة أجنبية محلها في كثير من الميادين خاصة العصرية منها، إن منافسة اللغة الفرنسية للعربيّة في الحديث والكتابة بمجتمعات المغرب العربي مثال ملموس على ذلك حتى بعد أكثر من نصف قرن من استقلالها.

2 - التخلف الثقافي

الذي يمس ما يمكن تسميته بالزاد المعرفي الذاتي (في العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على السّواء لمجتمعات الوطن العربي ومجتمعات العالم الثالث). ففي العصر الحديث أصبحت هذه المجتمعات تعتمد إلى حدّ كبير على الزّاد المعرفي الغربي في كل هذه العلوم.

3 - التخلف الذي تعرضت له قيم هذه المجتمعات

إنّ احتكاك هذه الأخيرة في العصر الحديث بالغرب سمح بانتشار قيمه بين هذه الشعوب المغلوبة بخاصة قيم التحديث والعصريّة. ومن ثم، تلاشت بعض القيم التقليدية، من جهة، ودخلت، من ناحية أخرى، بعضُ القيم في صراع مع القيم الغازية. ومن هنا جاء تصورنا للتخلف (إحداث فقر) على مستوى القيم الأصلية (الذاتية) لهذه المجتمعات.

باختصار، إنّ هذه الأصناف الثلاثة للتخلف الثقافي تمثل في النهاية عملية تهميش وإفقار (تخلفًا) لهذه العناصر الثلاثة وهي: اللغة والمعرفة الثقافية والعلميّة والقيم الثقافية. وكلّ هذه العناصر هامّة جدًّا في تركيبة ثقافات مجتمعات العالم الثالث.

إنّ هذه الملامح الثلاثة للتخلف الثقافي تُحدثُ بدورها ظاهرة ما أطلقنا عليه أعلاه بالتخلف النفسي. ويأخذ هذا الأخير شكلين:

أـ ظاهرة الشعور بمركب النقص لدى شعوب العالم الثالث إزاء المجتمعات الغربيّة. ويرجع هذا أساسًا في نظرنا إلى تأثيرات ملمحَي (1 و2) من التخلف الثقافي المشار إليهما سابقًا.

بـ إنّ النوع الثالث من التخلف الثقافي (التخلف على مستوى القيم) المذكور يمكن أن يؤدي في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث إلى ما أطلق عليه علماء الاجتماع المعاصرون بالشخصية المضطربة (Disorganized Personality) التي يمكن أن تبدو عليها أعراض نفسية مرضيّة. يوجز الجدول التالي ما ورد في محاولتنا البحثية لتأصيل علم الاجتماع في المغرب العربي:

	التخلف الثقافي النفسي (التخلف الآخر)		
ملامح التخلف الثقافي	1 ـ التخلف اللغوي 2 ـ التخلف المعرفي الثقافي	1 ـ الشعور بمركب النقص إزاء الغالب (الغرب عمومًا)	ملامح التخلف النفسي
	3 ـ التخلف على مستوى القيم والمعايير الثقافية	2 ـ الشخصية المضطربة أعراض نفسية غير سويّة	

سابعًا: مفهوم العلمانية المغشوشة

نطرح الآن موضوعًا جديدًا لا نعرف إذا كان قد تمّ التطرق إليه من قبلُ بالصيغة التي تقدمها هذه الصفحات. إنها **ظاهرة العلمانية المغشوشة** في تونس والمغرب والجزائر. تبيّن مقولتنا أن العلمانية في مجتمعات المغرب العربي هي علمانية مشوَّهة ومغشوشة لأنها منحرفة عن الأصل ومشوّهة له. دعنا، إذًا، نعرف أصل معنى العلمانية في الغرب لنتمكّن لاحقًا من المقارنة بينها وبين معالم العلمانية اليوم في تلك المجتمعات لنرى قوة أو ضعف مشروعية تسمية علمانية هذه الشعوب بأنها مغشوشة.

1 - العلمانية العادية

تدلّ مفردة العلمانية على عملية انحسار تأثير الدين على سلوكيات الأفراد وحركية المجتمعات. فالكلمة الإنكليزية (ecularizations) طلق على العلمانية.

انتشرت العلمانية في المجتمعات الغربية المعاصرة الأمر الذي أثر أيضًا في سلوكيات أفراد وبنى مجتمعات العالم الثالث. وهو سلوك وليد العقل السجين أو لعلاقة الغالب بالمغلوب كما أكد ابن خلدون «في أن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده» (ابن خلدون، 1993: 116). فعلى سبيل المثال، وقع طلاق كامل بين الدين والعلم في المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة. فحدث تقليد هذا الأمر بطريقة واسعة من طرف علماء ومفكري نخب المجتمعات النامية. تضرر البعد الديني عموديًا لدى نخب العلماء والمفكرين ثم أفقيًا لدى عامة الناس في المجتمعات الغربية الحديثة. ويجوز وصف انحسار البعد الديني بأنه ضرب من التصدع في منظومة الهويات التي تتكوّن من مجموعة من العناصر الثقافية وفي طليعتها اللغات والديانات. فتهميش البعد الديني يعني وجود تصدع في نصف منظومة هويات الأفراد والمجتمعات نظرًا إلى أن الأديان واللغات هي المقومات الرئيسية لميلاد الهويات الجماعية . (Kivisto 2002 :14)

2 - العلمانية الأحادية البعد

لم يقع في المجتمعات الغربية تهميش لغاتها بين أفرادها ومؤسساتها. فالألمانية

والفرنسية والإيطالية والإسبانية بقيت اللغات الأولى في الاستعمال بين المواطنين وفي المؤسسات في تلك المجتمعات الأوروبية. ولا تقتصر مكانة تلك اللغات على مجرد الاستعمال الشامل والكامل لهذه اللغات. بل توجد علاقات نفسية حميمة بين مواطني ومؤسسات تلك المجتمعات ولغاتها الوطنية. إذ إن وجود علاقة سليمة للغات في مجتمعاتها يشمل جبهتين: الاستعمال الشامل والكامل للغات الوطنية في كل أنشطة تلك المجتمعات، من جهة، وحضور مواقف نفسية قوية تدافع وتتحمس وتغار على اللغات الوطنية، من جهة أخرى. وهكذا يتبين أن العلمانية تمس في المجتمعات الغربية الحديثة قطب الدين المسيحي بفروعه المختلفة. أما التصدع في قطب اللغات الوطنية فهو مفقود على مستويين: الاستعمال الكامل والشامل وقوة الشعور النفسي لدى الخاصة والعامة نحو اللغات الوطنية. يعود ذلك بقوة إلى الحضور الكاسح للحجر اللغوي في تلك المجتمعات.

3 - معاني المفهوم

فالعلمانية هي إذًا مفهوم فكري يساعد على الفهم والتفسير لعديد الظواهر والقضايا في المجتمعات. ومن المناسب منهجيًا التوقف عند المعاني والدلالات المتعددة التي تقترن بكلمة مفهوم (concept) لاستيعاب أفضل لمفهوم العقل السجين وغيره من المفاهيم المطروحة في هذه الدراسة. فالبعض يرى أن المفهوم هو عبارة عن فكرة مجردة أو مفهوم عام مثل مفهوم فكرة التطور *(Oxford English References Dictionary,* 1995: 298-299*)* . وهناك من يعتبر المفهوم أداة فكرية تسمح بإدراك العلاقات الموجودة بين بعض الظواهر. فمثلاً، القرد الذي تعلم إطفاء النار في المنزل بواسطة ماء الحنفية ولكنه لم يستعمل ماء البحيرة للقيام بنفس الشيء، فإنه يُنظر إليه على أنه لم يستوعب مفهوم الماء بصفة عامة وعلاقته بإطفاء النار (Sillamy, 1998: 63). ويذهب البعض الآخر إلى اعتبار المفاهيم نوعًا من المادة الغروية الذهنية *(glue)* التي تربط تجاربنا الماضية بتفاعلاتنا الحاضرة مع العالم، إذ إن المفاهيم نفسها مرتبطة ببنيات معارفنا الرحبة .(Murphy, 2004 :1) ونختم هذه التعريفات لمصطلح المفهوم بما جاء في موسوعة علم الاجتماع حول هذا الموضوع. تقول هذه الموسوعة إن المفهوم يشير إما إلى علاقات الأشياء أو إلى وصف خاصياتها. إن المفاهيم ليست أقوالًا جازمة، ومن ثم فهي لا تتصف لا بالصواب ولا بالبطلان. فمن جهة، تعطي المفاهيم بكل بساطة مجموعة من المفردات اللغوية تحتاجها نظرية ما. كما تحدد المفاهيم، من جهة ثانية، موضوع البحث نفسه. وعندما تترابط المفاهيم في إطار ما يكون ذلك إشارة إلى بداية ميلاد نظرية *(Encyclopedia of Sociology,* 1974 :55*)* . ولعل هذا التعريف السوسيولوجي للمفهوم هو الذي سوف تتجلى معالمه أكثر في متن هذا الجزء من الدراسة.

ثامنًا: معالم تشوّه العلمانية في المغرب العربي

يمكن الحديث عن تشوّه مفهوم وممارسة العلمانية في المجتمع التونسي ونظيريْه المغربي والجزائري من خلال مؤشريْن رئيسيين ألا وهما ما نسميهما التصدع اللغوي

والتصدع الديني. يكفي هنا الإشارة إلى بعض الملامح العامة التي تشوّه معنى العلمانية في تلك المجتمعات. على سبيل المثال، مقارنة بمفهوم العلمانية ذات البعد الواحد في المجتمعات الغربية كما رأينا، فإن النخب المغاربية ومجتمعاتها تتبنى علمانية ذات بعدين اثنين. فبينما حَصرت وتحصر النخب الغربية ومجتمعاتها تعاملها مع العلمانية في تهميش دور الدين فقط في حياة الأفراد والمجتمعات، جنحت وتجنح النخب المغاربية ومجتمعاتها إلى تهميش كل من الدين الإسلامي واللغة العربية من حياة الناس الشخصية والحياة الاجتماعية. وهكذا، فيجوز القول إن تقليد تلك النخب ومجتمعاتها للعلمانية الغربية هي عملية مغشوشة وفي أحسن الأحوال منحرفة أو مشوَّهة. إذ إن تلك النخب ومجتمعاتها انحرفت وتنحرف عن المثال الأصلي الغربي للعلمانية الذي يهمش الدين فقط، بينما أضافت تلك النخب المغاربية عملية التهميش أيضًا إلى لغتها العربية وذلك في المقام الأول بسبب غياب مفهومَي الحجر اللغوي وضُعف درجة استعمال اللغة العربية.

على مستوى ثانٍ، يجوز القول إنه كنتيجة للعقل السجين أو التخلف الآخر، فشلت تلك النخبُ ومجتمعاتها في الوفاء لأخلاقيات المناداة بقيم المجتمع المدني التي طالما تفتخر بالمناداة بها. فالعناية باللغة العربية وحمايتها وإعطائها المكانة الأولى كلغة وطنية مطلب مدنيٍ في مجتمعات تقول إن العربية هي لغتها الوطنية الأولى. ومن ثمّ، يُعتبر تهميشُها سلوكًا يتصف بكثير من الغش وفقًا لأخلاقيات المجتمع المدني. وبالتأكيد إن ممارسة العلمانية المغشوشة لدى تلك النخب ومجتمعاتها ذات جذور استعمارية أحدثت نوعين من التصدع في هوية النخب المغاربية ومجتمعاتها أديا إلى ميلاد علمانية مغشوشة تهاجم ليس الجانب الديني فقط من هوية الشعوب المغاربية وإنما تنقَضُ أيضًا وربما بأكثر قوة على الجانب اللغوي لمنظومة الهوية العربية الإسلامية في بلدان المغرب العربي. فلهذه العلمانية المغشوشة آثار سلبية كذلك في ممارسة الديمقراطية. فمعظم النخب السياسية والثقافية المغاربية تتنكر للسماح للإسلام السياسي بالحضور والمشاركة في حركة مسيرة الشعوب المغاربية. أي أن تلك النخب تبنت وتتبنى إقصاء الإسلاميين لا احتضانهم داخل مجتمعاتها للعمل معًا وبتساوٍ لمصلحة المواطنة الكاملة والعدالة الاجتماعية المنصفة بين جميع المواطنين. ترفض كل من مبادئ الديمقراطية والإسلام مثل ذلك السلوك الشائع لدى الكثيرين من أصحاب العلمانية المغشوشة.

1 - التصدّع اللغوي والعلمانية المغشوشة

مع مجيء الاستعمار الفرنسي إلى مجتمعات المغرب العربي انتشرت اللغة الفرنسية فيها. يُعْرف الاستعمار الفرنسي اللغوي أنه أكثر شراسة من نظيره الإنكليزي. ومن ثم يجوز الحديث عن إمكان تعرض تلك المجتمعات إلى تصدع هائل. فمن معالم التأثير اللغوي السلبي للاستعمار الفرنسي في النخب المغاربية هو ظاهرة إقصاء اللغة العربية من تدريس العلوم (غياب الحجر اللغوي) ليس في المستويات الجامعية فقط وإنما إقصاؤها أيضًا حتى من تدريس العلوم في مرحلة التعليم الثانوي كما الحال في المجتمع التونسي بعد الاستقلال والثورة.

ولكشف الحجاب عن معالم هذا التصدع اللغوي في المجتمعات المغاربية بين النخب وسواد الشعوب في المغرب العربي أنشأنا مجموعة من المفاهيم لقياس هذا التصدع اللغوي بطريقة مجسمة شبه كميّة في المجتمع التونسي كعينة للمجتمعات المغاربية على وجه التحديد. إضافة إلى مفهومَي التخلف الآخر والعلمانية المغشوشة المذكورين، نضيف ذكر مفهومين آخرين هما «الثنائية اللغوية الأمارة» وفقدان التعريب النفسي. نُعرّف المفهوم الأول كالتالي: «الثنائية اللغوية الأمارة هي تلك التي تجعل معظم التونسيين والمغاربة والجزائريين قاصرين على الذود عن لغتهم الوطنية (العربية) وغير مبالين إزاء عدم استعمالها في شؤونهم الشخصية وفي ما بينهم وفي أسرهم ومؤسساتهم بحيث تصبح اللغة العربية/الوطنية عندهم في حالات عديدة لغة ثانية أو ثالثة. أما مفهوم فقدان التعريب النفسي فهو أن لا تكون لأغلبية هؤلاء المواطنين علاقة حميمة مع اللغة العربية بحيث لا تكون لها المكانة الأولى بتلقائية كاملة في قلوبهم وعقولهم واستعمالاتهم فلا يغارون عليها ولا يدافعون عنها بكل حماس في الدوائر الخاصة والعامة في المجتمعات المغاربية. يسهل تفسير ذلك بمفهومَي غياب الحجر اللغوي وضُعف استعمال اللغة العربية.

2 - نفور المثقفين من اللغة العربية

ولتشخيص الحضور القوي لتلك المفاهيم أكثر، نضرب مثلًا ميدانيًا مجسمًا لها. حضرتُ ندوة حول نمو المدن المغاربية عبر العصور في 26ـ2005/5/27. أُقيمت هذه الندوة من طرف المركز الأمريكي للدراسات المغاربية بتونس العاصمة. كانت أغلبية المشاركين الأكاديميين من الجزائريين والمغاربة والتونسيين. اختار كل هؤلاء اللغة الفرنسية للقيام بمداخلاتهم ماعدا باحثة مغربية واحدة اختارت اللغة العربية لإلقاء ورقتها. وقد أثار ذلك حيرة واستهزاءً واسعًا بين زملائها وزميلاتها. وهو سلوك جماعي مغاربي يوحي بعدم استحسان الأمر بين معظم هؤلاء وربما اللوم على تجاسر الباحثة المغربية المشاركة على استعمال اللغة العربية/الوطنية في هذه الندوة. يشير ذلك إلى مدى تواصل رواسب الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي (العقل السجين أو غياب الحجر اللغوي) بين النخب في هذه المجتمعات وذلك بعد عقود من رحيل المستعمر الفرنسي. إنه تصدع ناطق في صميم قطب اللغة العربية الذي يمثل نصف منظومة الهوية العربية الإسلامية لشعوب المغرب العربي. فهذه العيّنة للتصدع اللغوي المغاربي متأثرة بشدة بغياب مفهومَي الحجر اللغوي وحضور ضُعف استعمال اللغة العربية لدى تلك العينة.

3 - اللغة الرمز الممتاز لهوية الإنسان

بعد بيان الحيثيات السابقة لعلاقة اللغة بالعقل السجين، نود الآن إبراز طرح فكري علمي لِما يجب أن تكون عليه علاقة الناس بلغتهم. ينطلق هذا الطرح من رؤيتنا الفكرية المعرفية/الإيبيستيمولوجية القائلة إن اللغة المنطوقة والمكتوبة هي الميزة الأولى التي تحدد هوية الإنسان كإنسان بحيث يجوز تلخيص ذلك في عبارتنا : «أستعمل لغة إذن فأنا إنسان». أي أن بني البشر يكسبون هويتهم الإنسانية بواسطة هبة اللغة في شكليها المنطوق والمكتوب.

وللتعمق الفكري أكثر في مركزية اللغة في هوية الإنسان دعنا ننظر إلى مكانة اللغة في منظومة ما نسميها منظومة الرموز الثقافية المميزة الثقافية المميزة أيضًا لهوية الإنسان والمتمثلة بـ«اللغة والمعرفة/العلم والفكر والديانات والقوانين والقيم والأعراف الثقافية». إنها كلها سمات رئيسية مميزة للجنس البشري.

يعدّ منظورنا الفكري أن اللغة هي أهم بقية عناصر منظومة الرموز الثقافية جميعًا. إذ عند التساؤل عن أهم عنصر في منظومة الرموز الثقافية يقف وراء ميلادها وتطورها ونضجها، فإن اللغة المنطوقة على الأقل تكون هي وحدها المؤهلة لبروز منظومة الرموز الثقافية. إذًا، فيصعب تخيل وجود بقية عناصر الرموز الثقافية كالدين والعلم والفكر، مثلًا، من دون حضور اللغة في شكلها المنطوق على الأقل. ومن ثم، جاءت مشروعية تأكيدنا في أبحاثنا المتعددة أن اللغة هي أم الرموز الثقافية جميعًا (الذوادي، 2006: 28) وهذا يعني أن اللغة معلم مركزي في هوية الإنسان ككائن فريد بين الكائنات الأخرى. تنتسب هذه الرؤية الفكرية لمكانة اللغة في هوية الإنسان إلى ما يُدْعى بالبحث الأساسي في العلوم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء. يركز هذا النوع من البحث على جوهر الأشياء والظواهر على وجه الأرض محاولًا الغوص والتعمق في فهمها وتفسيرها.

تاسعًا: موضوع اللغة في البحث الأساسي

كما ذكرنا، فلا سيد حسين العطاس ولا فرانس فانون يذكر دور لغة الطرف المهيمن في مساعدة ميلاد العقل السجين أو الاستعداد لقبول الاستعمار أو حتى الترحيب به. وفي المقابل، حظي موضوع اللغة في البحث الأساسي باهتمام كبير بين الباحثين. فقد ذهب عالم النفس بنكر إلى القول بأن اللغة هي غريزة في الإنسان مثلها مثل قدرة الإنسان الغريزية على المشي. أي أنها شيء ذو جذور متينة ومبرمجة في الطبيعة البشرية (Pinker, 1995). وهذا ما يفسر نجاح كل الأطفال بكل سهولة على استعمال وحذق اللغات. فلو لم تكن المقدرة اللغوية أمرًا غريزيًا مبرمجًا في عمق صميم الطبيعة البشرية لفشل عدد غير قليل من الأطفال في تعلم اللغة كما يفشلون في تعلم القراءة، مثلًا. تمثل ملكة اللغة، هذه الغريزة البشرية، مخزونًا مركزيًا وأساسيًا في طبيعة الإنسان. ولهذا المخزون وجهان: 1. استعمال اللغة المنطوقة والمكتوبة؛ و2. الاستعداد والقدرة على استعمال بقية مكونات منظومة الرموز الثقافية. إن حضور الوجهين للملكة اللغوية هو بالطبع الوضع المثالي لتمكين أفراد الجنس البشري من كامل تمتعهم بما هو موجود في هذا العالم، ومن ثم التأهل الكامل لأداء دور السيادة/الخلافة فيه.

ومن جهتهما، يرى العالمان نوبل (W. Noble) ودافدسن (I. Davidson) أن اللغة هي أداة التفكير الرمزي عند الإنسان. فهي التي تمكنه من صوغ المفاهيم والأفكار ونشرها بين الآخرين. ففي نظرهما وقع الانفجار الثقافي الكبير (The Big Cultural Bang) في دنيا الإنسان بواسطة اللغة. فبها استطاع بنو البشر أن يبتكروا الفنون والتقنيات الجديدة للتعامل مع

محيطهم (Davidson and Noble, 1989). وهكذا، تتجلى مركزية اللغة بوجهيها في تشكيل هوية الإنسان هذا الكائن الفريد على أديم هذه الأرض. ومن هنا، تأتي مشروعية القول إن اللغة هي المصدر الذي لا ينضب في قدرته على مد الكائن البشري وحده بتاج صفة الإنسانية على مر العصور.

الإنسان كائن لغوي فثقافي بالطبع

يتبين مما سبق أن اللغة والرموز الثقافية هما بيت القصيد في هوية الإنسان. فهذا الأخير يكسب صفة الإنسانية بسبب استعماله لهبة اللغة البشرية ورموز منظومتها الثقافية. وبهذا التميز اللغوي الرمزي الثقافي جاءت مشروعية هيمنة الإنسان على بقية الكائنات الحية والجامدة. أي أن تلك الهيمنة تأتي من الجانب غير المادي (اللغة والرموز الثقافية) في هويته المزدوجة (الرموز الثقافية +الجسد). وكما رأينا، فإن ملكة اللغة هي مصدر تميز الجنس البشري عن سواه بمنظومة الرموز الثقافية. فالإنسان، إذًا، ليس حيوانًا ناطقًا فحسب، كما قال قدماء الفلاسفة بل هو أيضًا كائن رموزي ثقافي بالطبع. وبعبارة أخرى، فتميز الكائن البشري عن سواه من الكائنات الأخرى بالقدرة على استعمال مهارة اللغة في شكليها المنطوق والمكتوب على الخصوص أهله بطريقة مشروعة لكي يكون وحده مخلوقًا لغويًا رمزيًا ثقافيًا بالطبع.

فهذا الطرح الفكري للعلماء ينسجم مع رؤيتنا بخصوص مركزية اللغة في هوية الإنسان انطلاقًا من تشخيص البحث الأساسي لمكانة اللغة في صلب كينونة الإنسان. وهو أمر واقعي أُهمِل أخذُه بعين الحسبان في تكوين العقل السجين أو الخضوع للاستعمار أو التبعية الأكاديمية التي يتحدث عنها سيد فريد العطاس (Alatas, 2003; 2002; Alatas 1972).

وهكذا يتضح أن انتشار التخلف الآخر والازدواجية اللغوية الأمارة والعلمانية المغشوشة... بين النخب المغاربية ومجتمعاتها أمر غير مرحب به بقوة من طرف منظور البحث الأساسي لأن هذه المفاهيم تُقصي أو تهمش اللغة الوطنية/العربية من مكانتها الأولى بين هؤلاء النخب ومجتمعاتهم.

عاشرًا: الجندر واللغة والعقل السجين

نختم هذا البحث بطرح مسألة الاستعمال المختلف للغة لدى المرأة في المجتمعات المغاربية ومنه ظاهرة العقل السجين لدى المرأة المغاربية. يزداد الاهتمام بالسلوك اللغوي الأنثوي والذكري في العلوم الاجتماعية والعلوم اللسانية الغربية على الخصوص (Holmes and Meyerhoff, 2005). وفي المقابل، فإن هناك إهمالًا شبه كامل في العلوم الاجتماعية العربية الحديثة لدراسة دلالات السلوكيات اللغوية التي قد تختلف فيها النساء العربيات عن نظائرهن من الرجال (المرأة في العالم العربي 1984، النوع الاجتماعي 2005). ومن ناحيتنا، فقد لفتت نظرنا ملاحظاتنا الميدانية لبعض ملامح السلوك اللغوي الأنثوي المختلف

عن نظيره الذكري لدى المرأة التونسية وكذلك المرأة الجزائرية والمغربية (الذوادي، 1981؛ 1996). تثير هنا نظريًا مفهومَي الجنس والنوع الجنسي/جندر كما يستعملان منذ عقود في دراسات العلوم الاجتماعية وفي طليعتها علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس واللسانيات.

1 - النوع الجنسي

تعَدّ مارغريت ميد عالمة الأنثروبولوجيا الشهيرة رائدة في ميلاد مفهومَي الجنس والنوع الجنسي. إذ اكتشفت من خلال دراستها لقبائل أراباشس بغينيا الجديدة أن الرجال يتصفون ببعض السلوكيات التي تُنسب عادة في مجتمعات أخرى إلى النساء مثل حب الأطفال والانفعال والحساسية. فنُشر أول عمل في 1972 (Sex, Gender and Society/Ann Oakal؛ لـ آن أوأكال حول الجنس والنوع الجنسي في المجتمع. تعرّف أو أكال النوع الجنسي بطريقة معاكسة لمفهوم الجنس. فكلمة الجنس تشير عندها إلى الفروق الفيزيولوجية والبيولوجية بين المرأة والرجل، بينما يفيد مصطلح النوع الجنسي بأنه سلوك الجنسين المتأثر بثقافة مجتمعهما، أي أن النوع الجنسي هو نتيجة لتصنيف اجتماعي ثنائي لما هو ذكوري أو أنثوي كما تراهما ثقافة المجتمع. ووفقًا لمنظور علماء الاجتماع، فالمجتمع طالما يقوم بتقسيم الأدوار على الجنسين بطريقة غير متساوية.

2 - فقدان المفهومين في العالم العربي

ليس من المبالغة القول إن الباحثين في علم الاجتماع العربي لا يكادون يستعملون مفهومَي الجنس والنوع الجنسي كما ورد تعريفهما هنا. فعلى سبيل المثال، نشرت مجلة **إضافات** الصادرة عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع في عددها السادس لربيع 2009 ملفًا بأربعة بحوث حول الجنس في المجتمعات العربية. فعُنون البحث **الأول**: الخادمات والجنس: دراسة التصورات التي يحملها العرب عن الحياة الجنسية للخادمات المنزليات المقيمات. وجاءت الدراسة **الثانية** تحمل هذا العنوان: سوسيولوجيا المرأة والجنس في أعمال عبد الصمد الديالمي. أما الموضوع **الثالث** فعنونه صاحبُه كالتالي: الجنوسة في فهم الشباب اللبناني: ثبات في الأحكام وتبدل في المواقف. وتطرق البحث **الرابع** والأخير إلى الحياة الجنسية للمراهقين. فكان عنوانه: المراهق والجنس: سيرة حياة مراهق قروي.

يتضح من عناوين تلك الدراسات غياب مفهومَي الجنس والنوع الجنسي بالمعنيَين المشار إليهما: الجنس كهوية فيزيولوجية بيولوجية لكل من المرأة والرجل والنوع الجنسي كهوية لكلا الجنسين يتعلمانها من ثقافة مجتمعهما. فأصحاب تلك البحوث يركزون في المقام الأول على النشاط الجنسي عند الخادمات وعند المرأة العربية/المغربية وعند الشباب المراهقين في مجتمعات الوطن العربي. وبهذا الصدد هناك مشروعية كبيرة للقول بأنه كان من المنتظر أن يهتم علماء الاجتماع العرب بمفهوم النوع الجنسي على الخصوص. إذ إن ثقافات المجتمعات العربية ذات تأثير كبير في تحديد شخصيتَي المرأة والرجل العربيين وسلوكهما وأدوارهما المختلفة في تلك المجتمعات. وبذلك، فالنوع الجنسي هو مفهوم

سوسيولوجي مشروع ومفتاحي لدراسة وفهم وتفسير العديد من الظواهر الاجتماعية العربية المتنوعة والمختلفة بين النساء والرجال في المجتمعات العربية في المشرق والمغرب العربيين.

3 - الفروق اللغوية بين الجنسين

لقد بدأ انشغالنا بهذا الموضوع منذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين بدراسة ظاهرة الرغبة الكبيرة لدى النساء المغاربيات في استعمال اللغة الفرنسية (الذوادي، 1981؛ 1996). ورغم التركيز في هذا البحث على هذه الظاهرة في المجتمع التونسي اليوم، إلا أنه يسهل تعميم ملاحظات ونتائج طرحه على النساء في الجزائر والمغرب وربما على بنات حواء في بعض المجتمعات العربية الأخرى. تتلخص المقولة الرئيسية هنا في القول بأن اللغة ليست مجرد أداة تواصل بين الناس فحسب، بل هي قد تكون أيضًا أداة رمزية تعكس وضع المرأة المستعملة لها على المستويات النفسية والاجتماعية والثقافية كما سيتضح ذلك في بقية أجزاء هذه المقالة.

أـ معالم العقل السجين اللغوي الأنثوي

فبالنسبة إلى عاملَي الجنس والجندر/النوع الجنسي، تفيد دراساتنا والملاحظات العامة أن النساء التونسيات المتعلمات والمثقفات على الخصوص يملن في كلامهن أكثر من نظرائهن من الرجال التونسيين إلى استعمال النبرة الباريسية ورصيد أكبر من الكلمات والعبارات الفرنسية في حديثهن. يتفق هذا أيضًا مع السلوك اللغوي للنساء الجزائريات والمغربيات.

إن ما يلفت نظر عالم الاجتماع في السلوك اللغوي للمرأة التونسية هو مبالغتها في استعمال اللغة الفرنسية بدل العامية العربية التونسية النقية في حديثها عن الألوان والمقاييس والأيام والأرقام. يميل هذا الموقف إلى نشأة عرف لغوي عام بين التونسيات يعطي الأولوية للفرنسية بحيث يجعلهن يخجلن من استعمال اللغة العربية في الحديث عن الألوان والمقاييس والأرقام. ويشبه هذا الوضع ما نجده في خجل التونسيين والتونسيات في كتابة صكوكهم (شيكاتهم) المصرفية باللغة العربية. إضافة إلى ثقافة استعمال اللغة الفرنسية عند التونسيات في التعامل مع الألوان والأرقام والمقاييس فإن هناك أيضًا ميلًا كبيرًا عندهن لاستعمال لغة موليار بدل اللغة العربية في ذكر أسماء أيام الأسبوع. وحتى نسمي الأشياء بأسمائها نقول إن كل تلك الأمثلة تشير إلى حضور باطني/ غير شعوري لرواسب الاستعمار اللغوي الفرنسي أو العقل السجين اللغوي الأنثوي بين أغلبية التونسيات والمغاربيات بصفة عامة وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال (الذوادي، 2006: 195ـ242).

بتلك العينة المحدودة من الأمثلة على مدى تسرب وانتشار استعمال اللغة الفرنسية في الحديث العادي واليومي للتونسيات، يتجلى مدى بُعد معظمهن على استعمال العامية التونسية العربية النقية كلغة أم. ومن ثم، يجوز اليوم تصنيف لغة الأم عند النساء

التونسيات إلى ثلاثة أنواع: 1ـ العامية التونسية العربية النقية التي لا تستعمل إلا المفردات العربية. وهي ظاهرة نادرة بين معظم التونسيات. 2ـ العامية التونسية التي تحتوي على عدد كبير من الكلمات والجمل الفرنسية. وبالتالي يمكن تسميتها بالفرنكوأراب العامية المتداولة في كامل المجتمع التونسي. 3ـ الفرنسية كلغة أم في المقام الأول لعديد التونسيات. إنها ظاهرة موجودة بدون شك بعد أكثر من ستة عقود من الاستقلال، وربما تكون ظاهرة أكثر انتشارًا من الصنف الأول من العامية التونسية المشار إليها. وهكذا يتجلى أن اللغة الأم عند الأغلبية الساحقة من التونسيات ليست العامية التونسية العربية النقية وإنما هي الفرنكوأراب (الذوادي، 2006: 195ـ242). قد يتفوق رصيد اللغة الفرنسية كثيرًا لدى عدد كبير من التونسيات على رصيد اللغة العربية في حديثهن. وهو وضع ينذر بخطر فاجع للعامية التونسية العربية الأصيلة.

يرى بن رجب في جريدة **الصباح** (2007/8/14): «...أن ما يجري على اللهجة الدارجة أمر غير مفهوم ولا هو مقبول. وإذا ما تهاونّا أكثر فإن التونسي سيفقد لهجته شيئًا فشيئًا ولن يكون مفهومًا في جانب من الأوساط الاجتماعية في تونس ثم لن يكون مفهومًا في كامل البلاد العربية..» ويتساءل بن رجب أمام هذه الحالة اللغوية السيئة عن سبب غياب الوعي في المجتمع التونسي بهذا والقيام بالسياسات اللغوية الضرورية لتحاشي فقدان اللهجة التونسية العربية الأصيلة. فيعلق السيد بن رجب كاتبًا: «وما يزعج حقًا أن لا أحد يعمل على إيقاف هذا التيار الذي يتحرك بقوة جارفًا اللهجة التونسية التي يعتبرها المختصون أقرب لهجة إلى اللغة العربية الصافية». وبالتعبير السوسيولوجي، فإن تشخيصنا وتشخيص السيد بن رجب يشيران إلى وجود مشكل لغوي اجتماعي بالمجتمع التونسي اليوم يتمثل بعقل سجين لغوي. كيف لا والحال أن لغة البلاد تتعرض لأخطار من طرف أهلها لا تهدد مجرد استعمالها فقط بل هي تعمل في نهاية المطاف حتى ضد بقائها. لا يحاول السيد بن رجب تفسير أسباب غياب العمل على إيقاف ما يسميه «التيار الجارف ضد اللهجة التونسية العربية النقية رغم أن تلك الأسباب تكاد تكون واضحة لأغلبية الملاحظين لملف التعريب في المجتمع التونسي بعد الاستقلال. فقد نشرنا كتاب **التخلف الآخر** (الذوادي، 2002) وكثيرًا من المقالات حول علاقة التونسيات والتونسيين باللغة العربية/لغتهم الوطنية فوجدنا أن هذه الأخيرة لم تكسب بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات التونسيات والتونسيين. وكما بيَّنّا من قبل، يعود هذا، من خلال استعمالنا للمنهجية الكمية والكيفية، إلى فقدان القيادة السياسية والنخب الثقافية التونسية للعهد الأول للاستقلال وبخاصة تحت سلطة القيادة البورقيبية إلى تحمُّس كافٍ إزاء التحرر اللغوي والثقافي من الاستعمار الفرنسي. فنشأت نتيجة لذلك عقلية تونسية جماعية غير واعية حقًا بطبيعة الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي الذي يؤهل أكثر من غيره من أنواع الاستعمار الناس إلى الاستعداد والتهيؤ إلى القبول بالاستعمار، كما قال المفكر الجزائري مالك بن نبي. نرى أن غياب الحجر اللغوي هو سبب رئيسي وراء ذلك العقل اللغوي السجين.

بـ الوقاية من العقل اللغوي السجين

هناك شروط ضرورية لتعلم لغة الآخر كوسيلة للانفتاح عليه لا كصنارة للانسلاخ من الذات والهوية. وبالتالي فلا تُطرح، مثلًا، عند سكان المجتمع التونسي قضيةُ الشروط الضرورية للمحافظة على ما نسميه المناعة اللغوية والثقافية للمواطنات والمواطنين التونسيين ومجتمعهم كما تفعل المجتمعات المتقدمة إزاء تعلم اللغات الأجنبية. تتمثل هذه الشروط . وفقًا للتحليل الموضوعي . في محافظة لغتهم/لغاتهم الوطنية على المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات الخاصة والعامة في مجتمعاتهم. ومنه، لا توجد فرصة لظهور أعراض مركبات النقص عندهم بسبب تعلمهم للغات الأجنبية كما هو الحال بالمجتمع التونسي ونظيرَيْه الجزائري والمغربي. يجب القول بهذا الصدد إنه لا يجوز الترحيب بتعلم اللغات الأجنبية إذا أصبحت هذه اللغات مصدرا لجعل اللغة/ اللغات الوطنية في المكانة الثانية أو الثالثة بين أهلها وفي مجتمعاتها وسببًا لبثّ مركبات النقص في الأفراد ومجتمعاتهم. تفيد الملاحظات الأولية أن مثل هذه الظاهرة ربما بدأت تنتشر في مجتمعات الخليج العربي التي أصبح السكان الأصليون أقلية في البعض منها ولم تعد فيها اللغة الإنكليزية في الجامعات لغة العلوم الصحيحة فحسب، بل أيضًا لغة العلوم الإنسانية والاجتماعية. ومن ثم، يجوز القول إن ظاهرة العقل اللغوي السجين ظاهرة متفشية اليوم في مجتمعات الخليج العربي ونظيراتها في المغرب العربي.

(1) شعار التفتح على الآخر: وبناء على ما جاء من ملاحظات وبيانات سابقة للسلوك اللغوي لدى النساء التونسيات، فإن أغلبهن يريْن جوانب إيجابية في استعمال اللغة الفرنسية بلا حدود على حساب اللغة العربية/ الوطنية. إذ يعتبرن ذلك النوع من الاستعمال للغة الآخر معْلمًا من معالم عملية التحضر والتفتح التي يفتخر بها معظم التونسيات والتونسيين. فشعار التفتح على الآخر عبر استعمال لغته يشبه شعار الكاتب الجزائري كاتب ياسين الذي نظر إلى لغة المستعمر على أنها عبارة عن غنيمة بالنسبة إلى الشعوب التي وقع استعمارها وفي طليعتها مجتمعات المغرب العربي الفرنكوفونية. ينبغي، إذًا، المحافظة عليها بعد الاستقلال. وقد ناقشنا مقولة هذا الكاتب الجزائري (الذوادي، 2009: 72ـ 85؛ 2013: 333ـ 349)، فبيّنّا أن لغة الآخر يمكن أن تكون غنيمة إذا لم تخسر اللغة الوطنية ـ بسبب حضور اللغة الأجنبية ـ مكانتها الاجتماعية والنفسية لمصلحة اللغة الأجنبية في مجتمعها وفي قلوب المواطنات والمواطنين. وبمقاييس حسابية بسيطة، يمثل حضور اللغة الفرنسية في استعمال التونسيات والمغاربيات لها خسارة اجتماعية ونفسية للغة العربية/الوطنية. تتمثل هذه الخسارة بفقدان هذه الأخيرة لموقعها الأول في الاستعمال بين التونسيات والمغاربيات وفي خسارتها لمكانتها الأولى في قلوبهن. ومن ثم، لا يجوز بكل بساطة اعتبار هذا الوضع اللغوي المشين للغة العربية تفتحًا حقيقيًا على الآخر أو غنيمة مجانية مكتسبة منه، بل هو صنارة استلاب لغوي وتحرش ضد الهوية التونسية/ المغاربية العربية. وكما ذكرنا، ليس من المبالغة القول بأن ظروف معظم مجتمعات الخليج العربي تسير في اتجاه ما هو عليه وضع اللغة العربية اليوم بالمجتمعات المغاربية. لكن تردي حال اللغة العربية في المغرب العربي هو نتيجة مباشرة للاستعمار الفرنسي اللغوي

الثقافي الشرس بينما يحدث تردي وضع اللغة العربية في الخليج العربي في زمن استقلال هذه المجتمعات حيث يزداد انتشار اللغة الإنكليزية بها، كما بيّنا. فالتفتح الحقيقي والمفيد على الآخر لا يتم بدون المناعة اللغوية والثقافية الذاتية للأفراد والمجتمع. ويتمثل ذلك بالتحديد بأن تحتل اللغة الوطنية/العربية والأمازيغية للمجتمع المغاربي المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات المواطنات والمواطنين ومؤسسات مجتمعهم. ووفقًا لهذه المعايير فإن أغلبية التونسيات والتونسيين والمغاربيين بصفة عامة غير مؤهلين لرفع شعار التفتح الحقيقي على الآخر في أمن وأمان وبتبادل ندّي ومتكافئ معه وذلك بسبب فقدانهن وفقدانهم للعناصر الأساسية للمناعة اللغوية الثقافية الوطنية. لا بد أن يكون مفهومنا لغياب الحجر اللغوي عاملًا حاسمًا ذا أولوية قصوى في تفسير المعالم الكثيرة للعقل اللغوي السجين المذكورة في هذه المقالة.

(2) العقل اللغوي السجين والنبرة الباريسية عند المرأة: هناك إجماع بالمجتمعات المغاربية الثلاثة أن المرأة والرجل يختلفان في نطق حرف الـ (R) الفرنسي أثناء حديثهما بالفرنسية الصرفة أو أثناء مزج حديثهما بالعربية والفرنسية (الفرنكوأراب) أو عندما يقرأان كلمات وجمل اللغة الفرنسية. ويتمثل هذا الفرق النطقي بين الجنسين في أن المرأة تميل أكثر من الرجل إلى نطق حرف الـ (R) بنبرة باريسية، أي نطقه بنبرة تشبه نطق حرف الغين (غ) في اللغة العربية (الذوادي، 1981؛ Dhaouadi 1996). وفي مقابل ذلك يميل الرجل المغاربي أكثر إلى نطق حرف الـ (R) كما ينطق أساسًا حرف الراء (ر) في لغة الضاد.

إن هذا الاختلاف النطقي بين الذكر والأنثى قد لا يبدو ذا أهمية بالنسبة إلى الإنسان العادي، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى كل من عالم اللغة والاجتماع والنفس. فالفرق في نطق حرف الـ (R) بين الجنسين قد يكون له دلالات ذات أبعاد نفسية واجتماعية وثقافية عند كل منهما. وبعبارة أخرى فنطق حرف الـ (R) بالنبرة الباريسية عند الأنثى ربما يرمز إلى حالة نفسية أو اجتماعية أو ثقافية أو بعضها أو كلها معًا عند المرأة المغاربية. وكذلك الشأن بالنسبة لنطق الـ (R) بنبرة الراء (ر) العربية عند الذكر المغاربي.

وما كان لنا أن نفترض اقتران نبرة نطق الـ (R) عند كل من الجنسين المغاربيين بدلالات نفسية واجتماعية وثقافية لو أن الفرنسيين الباريسيين ذكورًا وإناثًا كانوا مختلفين في نطق حرف الـ (R) أثناء حديثهم بلغتهم الفرنسية. لكن سكان باريس الأصليين مشهود لهم نساءً ورجالًا فتيانًا وفتيات... بنبرة الغين (غ) عند نطقهم لحرف الـ (R) في لغة موليار. ومنه، لا يجوز للباحث الاجتماعي الجاد أن يتبنى موقف اللامبالاة من ظاهرة الاختلاف العام بين المغاربي والمغاربية في نطقهما لحرف الـ (R) في استعمالهما للغة الفرنسية. أي أنه مطالب أن يسأل نفسه: لماذا يختلفان في نبرة نطق حرف الـ (R) والحال أن الفرنسي الباريسي ونظيرته الباريسية لا يختلفان؟ وكما أشرنا سابقًا، فإن صمت علم الاجتماع العربي عن دراسة السلوك اللغوي العام عند النساء هو الذي يفسر حالة اللامبالاة إزاء الدلالات النفسية والاجتماعية والثقافية للنبرة الباريسية عند المرأة المغاربية. فالحضور

القوي للعقل اللغوي السجين في المجتمعات المغاربية يفسر تواصل ذلك الصمت عن سبب الاختلاف النطقي.

خاتمة

كما رأينا في هذه الدراسة، فقد صمت مفكرو الجنوب عمومًا عن الاستعمار اللغوي في مجتمعاتهم. فسيد حسين العطاس وفانون وشريعتي وإدوار سعيد لم يذكروه أو لم يعطوه أولوية في تحليل معالم الاستعمار والهيمنة الغربيين. يطرح هذا الصمت سؤالًا معرفيًا/إيبيستيمولوجيًا: لماذا سكت هؤلاء عن ظاهرة متفشية في مجتمعات العالم الثالث تساعد بالتأكيد على تكوين العقل السجين وغيره من الظواهر المعيقة لسلامة مسيرة التنمية والتقدم في تلك المجتمعات؟ وهكذا، جاءت مشروعية نقاشنا المفصل في طبيعة ما نسميه مفهوم التخلف الآخر ومعالمه الكثيرة وكيف أن غياب الحجر اللغوي يمثل الجذور الكبيرة العصية عن الاجتثاث.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1993). **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الذوادي، محمود (2002). **التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث**. تونس: الأطلسية للنشر.

الذوادي، محمود (2009). «اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب أم استلاب هوية؟.» **المستقبل العربي:** السنة 32، العدد 368، تشرين الأول/أكتوبر، ص 72ـ 85.

الذوادي، محمود (2013). «اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب أم استلاب هوية؟.» في: رياض زكي قاسم (محرر). **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 333ـ349.

الذوادي، محمود (1981). «الفرونكوأراب الأنثوية بالمغرب العربي.» **شؤون عربية:** العدد 21.

الذوادي، محمود. [2006] **الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث**. تونس: تبر الزمان.

الفاسي الفهري، عبد القادر (2005). **أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات**. الرباط: منشورات زاوية.

Alatas, Syed Hussein (2000). «Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems.» *Southeast Asian Journal of Social Science*: vol. 28, no. 1, pp. 1-12.

Alatas, Syed Farid (2002). «Eurocentrism and the Role of Human Sciences in the Dialogue among Civilizations.» *The European Legacy*: vol.7, no. 6, pp.759-770.

Alatas, Syed Farid (2003). «Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences.» *Current Sociology*: vol. 51, no. 6, November pp. 599-613.

Davidson, Iain and William Noble (1989). «The Archaeology of Perception: Traces of Depiction and Language.» *Current Anthropology*: vol. 30, pp. 125-156.

Encyclopedia of Sociology (1974). Guilford, Connecticut, The Dushkin Publishing Group, Inc.

Holmes, Janet and Miriam Meyerhoff (eds.) (2005). *Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell Publishing.

Kivisto, Peter (2002) *Multiculturalism in Global Society*. Oxford: Blackwell Publishing.

Memmi, Albert (1983). *Portrait du colonise et du colonisateur.* Paris: Gallimard.

Murphy, Gregory (2004). *The Big Book of Concepts*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Pearsall, Judy and Bill Trumble (eds.) (1995). *Oxford English Reference Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Pinker, Steven (1995). *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: Harper Perennial.

Sillamy, Norbert (1998). *Dictionnaire de Psychologie*. Paris: Editions Larousse.

السيد حسين العطاس
والسعي إلى الحرية المعرفية

محمود الزايد(*)
جامعة برلين الحرة.

ملخص

هذه الورقة هي محاولة لوضع إرث مشروع العطاس النظري وسعيه من أجل الحرية المعرفية في حوار مع النضالات الفكرية الناشئة التي تهدف للتحرر المعرفي. تضع هذه الورقة مساهمة العطاس في نقد الهيمنة المعرفية الغربية في العلوم الاجتماعية ضمن سياق نظري ديكولونيالي أكبر، فتبين أولًا كيف كشف العطاس عن تجليات هيمنة الفكر الإوروبي، والتي جعلت المثقفين غير الغربيين عاجزين عن التفكير بشكل مستقل. ومن ثم تسلط الورقة الضوء على المنهج العطاسي في التعامل مع الهيمنة المعرفية والمفاهيمية الغربية. فقد أدى نقد العطاس للإنتاج الفكري المقلّد ورفضه التام للتماهي غير النقدي مع نتاج المعرفة الإوروبية إلى دعوته إلى التفكير المستقل. وأكد أن ذلك وحده الكفيل في بناء ممارسة علوم اجتماعية مستقلة (وشاملة) قادرة على طرح أسئلة البحث التي ترتبط عضويًّاً بموقع الباحث، وبالتالي تصبح قادرة على فهم وصياغة جديدة للمشاكل وتوليد ممارسات خطابية ونظرية تتوافق مع أهداف المشاريع الديكولونيالية التي تهدف إلى الاستقلال المعرفي، كجزء من استقلال كامل.

كلمات مفتاحية: المركزية الإوروبية، الإنتاج المعرفي، الحرية المعرفية، العقل الإسير، النقد المزدوج، الديكولونيالية.

Abstract

This paper attempts to place the legacy of Alatas's theoretical project and his quest for epistemic freedom in dialogue with the resurgent struggles for epistemic freedom and the liberation of the mind from the coloniality of knowledge and power. The paper contextualizes Alatas's critique of

(*) البريد الإلكتروني: m.alzayed@fu-berlin.de.

the of the hegemony of European epistemology, through his examination of the status of the social sciences, placing it within larger contexts of decolonial critique. He first exposed the hegemonic and imperial forms of European thought, coupled with and facilitated by the mental captivity of non-western intellectuals, who are mainly imitative and receptive; rather they uncritically consume the productions of the European knowledge on their worlds. Then he calls for autonomous thinking that will help in building up autonomous (and inclusive) social sciences that can generate original and relevant problems, research questions, and theories that emanate from one's respective location and epistemological practices, in line with decolonial projects that work towards Epistemic autonomy, as part and parcel of total independence.

Keywords: eurocentrism, knowledge production, epistemic freedom, captive mind, double critique, decoloniality.

تمهيد

إن أي حالة كولونيالية هي في أصلها كولونيالية معرفية؛ وإذا كانت الإمبريالية في تجلياتها السياسية والاقتصادية مشكلة القرن العشرين فإن الكولونيالية المعرفية ما تزال مشكلة هذا القرن. تناول سيد حسين العطاس، منذ بداية حياته الفكرية، مسألة الهيمنة المعرفية الكولونيالية وتساءل عن طبيعة إنتاج المعرفة في البلدان التي كانت مستعمرة سابقًا، حيث كان يفكر من داخل منطقة الاتصال التي عانت التأثير المستمر للاستعمار والإمبريالية. رافق النظامَ الرأسماليَّ الاستعماريَّ ذا التوجه الإمبريالي استعمارٌ معرفيٌّ أمّن هيمنة نظرية المعرفة الأوروبية. فقد كان الاستقلال السياسي للدول الوطنية مجرد لحظة في التاريخ حافظت بعدها هذه الدول على المنطق الهيكلي لتراكم رأس المال وعلى سلامة الجهاز السلطوي الاستعماري والمصالح التجارية المتحالفة معه وساهم في ذلك تثبيط ومحاربة جميع الاتجاهات الفكرية التي تهدف إلى تصفية كولونيالية السلطة والمعرفة. يمكن إرجاع هذه النضالات المعرفية إلى المواجهة مع الاستعمار ومن ثم إلى حقبة تصفية الاستعمار، ولا تزال مستمرة الآن بقوة في مختلف أنحاء «القارة الجنوبية»، أي أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا.

هذه الورقة هي محاولة لوضع إرث مشروع العطاس النظري وسعيه من أجل الحرية المعرفية في حوار مع النضالات الفكرية الناشئة التي تهدف للتحرر المعرفي. تضع هذه الورقة مساهمة العطاس في نقد الهيمنة المعرفية الغربية في العلوم الاجتماعية ضمن سياق نظري ديكولونيالي أكبر، فتبين أولًا كيف كشف العطاس عن تجليات هيمنة الفكر الأوروبي، والتي جعلت المثقفين غير الغربيين عاجزين عن التفكير بشكل مستقل. ومن ثم تسلط الورقة الضوء على المنهج العطاسي في التعامل مع الهيمنة المعرفية والمفاهيمية الغربية. فقد أدى نقد العطاس للإنتاج الفكري المقلّد ورفضه التام للتماهي غير النقدي مع نتاج المعرفة الأوروبية إلى دعوته إلى التفكير المستقل. وأكد أن ذلك وحده الكفيل في بناء ممارسة علوم اجتماعية مستقلة (وشاملة) قادرة على طرح أسئلة البحث التي ترتبط عضويًّا بموقع الباحث، وبالتالي تصبح قادرة على فهم وصوغٍ جديدين للمشاكل وتوليد

ممارسات خطابية ونظرية تتوافق مع أهداف المشاريع الديكولونيالية التي تهدف إلى الاستقلال المعرفي، كجزء من استقلال كامل.

أولًا: الإمبريالية المعرفية ومسألة إنتاج المعرفة

بعد أن عالج العديد من المفكرين أمثال مالك بن نبي وأنور عبد المالك مسألة وأزمة الإنتاج المعرفي في حقل الاستشراق، قام إدوارد سعيد بمعالجة شاملة ومعمقة للاستشراق كنتاج معرفي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسلطة الاستعمارية، وأسهم الأخير في تأسيس نظريات ما بعد الاستعمار مع العديد من المفكرين أمثال غياتري شاكرافورتي سبيفاك وهومي بابا. ويعدّ العطاس من رواد هذا الحقل المعرفي. ما قام به سعيد هو إماطة اللثام عن الوجوه المعرفية والرمزية الداعمة للاستعمار الأوروبي. وقد كانت ولا تزال نظريات ما بعد الاستعمار تعمل على تحدي الاحتكار الأوروبي لسردية الحداثة والكونية العمودية للمعرفة والتأريخ لها ولجغرافيات العوالم غير الأوروبية. أمّا في سياق أمريكا اللاتينية فقد أسهم أنيبال كيخانو (Anibal Quijano) بتقديم فهم جديد لكولونيالية السلطة كظاهرة شاملة. في مقالته التأسيسية الموسومة «الكولونيالية والحداثة/العقلانية»، التي قام فيها بإحداث قطيعة في فهمنا لخطاب الحداثة أثناء تطوير مفهوم الكولونيالية؛ باعتباره المنطق الكامن وراء الاستعمار الأوروبي منذ القرن الخامس عشر وحتى وقتنا الحالي. يقول كيخانو أن «كولونيالية السلطة مبنية على التصنيف الاجتماعي «العرقي» لسكان العالم تحت سلطة كونية متمركزة حول الذات الأوروبية. لكن كولونيالية السلطة لم تُستنفد في مسألة العلاقات الاجتماعية العنصرية. لقد انتشرت وشكلت النماذج الأساسية للقوة العالمية الرأسمالية الكولونيالية/ الحداثية المتمركزة في أوروبا لتصبح حجر الزاوية لكولونيالية السلطة هذه» (Quijano, 2007: 171). وإن منطق الكولونيالية هو أحد المكونات التأسيسة لخطاب الحداثة وأن الاستعمار هو الجانب المظلم للحداثة (Mignolom, 2011). هكذا أصبحت بذلك الكولونيالية والحداثة صنوان لا يمكن وجود وفهم أحدهما من دون الآخر. في نظر كيخانو، على الرغم من ارتباط بعضهما ببعض، هناك تمايز بين الاستعمار كتجربة تاريخية، والكولونيالية بوصفها بنية دائمة و«محدِّدة لكولونيالية السلطة [التي] أنتجت تمييزات اجتماعية محددة تم تصنيفها لاحقًا على أنها «عنصرية» و«عرقية»، و«أنثروبولوجية» أو «قومية»، وفقًا للأزمنة والفاعلين والسكان المعنيين» (Quijano, 2007: 168). وعليه، فإن الكولونيالية وتصنيفاتها العرقية والعنصرية وعنفها المعرفي لا تعبّر فقط عن أشكال الهيمنة الخارجية بل تتعدى ذلك لتتغلغل داخل الأنسجة الاجتماعية والسياسية الداخلية لمعظم المجتمعات. وقد تم افتراض هذه التصنيفات والفئات الاجتماعية والثقافية للبشر على أنها «موضوعية» و«علمية» (Quijano, 2007: 168). فبينما يشير الاستعمار إلى «العلاقة السياسية والاقتصادية التي تعتمد فيها سيادة دولة أو شعب على سلطة دولة أخرى، والتي تجعل الأخيرة إمبراطورية»، تشير الكولونيالية إلى «أنماط سلطوية طويلة الأمد التي نشأت نتيجة للاستعمار، ولكنها تحدد الثقافة، والعمل، والعلاقات بين الذوات،

وإنتاج المعرفة خارج الحدود الصارمة للإدارات الاستعمارية» (Maldonado-Torres, 2007: 243).

إن هذا الفهم للكولونيالية ليس ببعيد من تصور العطاس بل وله صلات وثيقة بما يسميه الإمبريالية الفكرية والمفاهيمية، لأن العطاس فهم الإمبريالية على أنها ظاهرة شامله تخترق مجالات مختلفة من الأفعال البشرية (Alatas 2000: 23). فعلى حد تعبير العطاس، «الإمبريالية الفكرية هي سيطرة شعب على آخر في عالم تفكيرهم» (Alatas 2000: 24). وإن هذه الهيمنة المعرفية تؤدي إلى تكيُّف لا واع، وبناء عليه لا يُنظر إلى الإمبريالية الفكرية على كونها هيمنة. وإن القاعدة المتخيلة والزائفة التي تستند إليها الإمبريالية الفكرية، كما يرى العطاس، هي «العنصرية أو المركزية العرقية» (Alatas 2000: 33). وبالمثل، ووفقًا لكيخانو، فإن مسألة «العرق»، على الرغم من أن كولونيالية السلطة لا يمكن اختزالها فيها، كانت عنصرًا حيويًا في إنتاج وإعادة إنتاج التصنيفات الاجتماعية المتفاوتة لسكان العالم انطلاقًا من المعرفة ذات المركزية الأوروبية. ويصرُّ كيخانو على أنه «على عكس أي تجربة سابقة أخرى للاستعمار، فإن الأفكار القديمة حول تفوق المسيطِر، ودونية المسيطَر عليه من الاستعمار الأوروبي، قد تحورت إلى علاقة تفوق ودونية بيولوجيًا وبنيويًا» (Quijano, 2007: 171)، وأنتج التصنيف العرقي المستند إلى السمات الفسيولوجية للأشخاص هويات اجتماعية كالعرق الأبيض والأصفر والأسود، وما إلى ذلك من تصنيفات متفاوتة للبشر تعتمد اللون والصفات الجسمية للبشر أساسًا للتصنيف، ومنها تم استنساخ الهويات الجغرافية الثقافية المكانية: الأوروبية والأمريكية والآسيوية والأفريقية، وما إلى ذلك من تصنيفات للبشر تنطلق من مفهوم أوروبي للإنسان ليس بما هو إنسان بل بعلاقته بالأوروبي أو الأبيض المتفوق. واستنادًا إلى ذلك تم توزيع العمل اعتمادًا على التصنيف العنصري الذي أنتجته كولونيالية السلطة، وبدون هذا الفهم للتوزيع العرقي العنصري للعمل لا يمكن فهم تاريخ الرأسمالية (Quijano, 2007: 171).

يشير العطاس، بدوره، إلى أن «هذه النظرة الدونية إلى العالم غير الأوروبي كانت سائدة قبل الحرب العالمية الثانية. ولم يكن التشديد على الدونية في العلم والتكنولوجيا فحسب ولكن على الثقافة والدين والأخلاق والعقل» (Alatas, 2000: 34). ويرجع الكثير من الباحثين والفلاسفة تاريخ تقسيم سكان العالم إلى تصنيف عرقي وعنصري وإلى طبقات متفوقة ودنيا إلى القرن السادس عشر، وما يسمى عصر الاكتشافات (Quijano, 2000; Dussel, 2000).[1] وهذه أحد الاختلافات بين المنطلقات التاريخية لنظريات المابعد استعمارية والنظريات الديكولونيالية التي يرى الكثير من منظّريها أن هذه اللحظة هي أيضًا نقطة البداية

(1) في كتابه **ديمقراطية الإسلام** (1956) يرجع العطاس جذور التحيز ضد الاسلام والمسلمين في أوروبا وأمريكا الى الموقف غير المتسامح للمسيحية ممثلة بكنائس أوروبا وأمريكا التي كانت دائمًا ما تحول العدائية الداخلية للبارونات والأمراء نحو المسلمين، من جهة، وإلى تأثير ثقافة الحروب الصليبية على الأوروبيين من جهة أخرى (Alatas, 1956: 5).

للنظام الرأسمالي العالمي، لكن لا يكفي رؤيتها فقط على أنها قطيعة سياسية اقتصادية، لأنها ولّدت أيضًا أنماطًا من التصنيفات الاجتماعية والثقافية القائمة على تصور أوروبا لنفسها على أنها عقلانية وحديثة في حين أنها عرَّفت الجغرافية البشرية خارج حدودها (وبشكل أكثر دقة، خارج حدود أوروبا الغربية) على أنها مناطق لاعقلانية وبدائية ومتخلفة عن الحداثة، فلم تعد الحداثة مفهومًا تاريخيًا بل أداة سلطوية معرفية وسياسية. وهكذا، فإن كولونيالية السلطة والمعرفة قد كانت كولونيالية أنطولوجية مستعمرة لكينونة الإنسان في حد ذاته كمنتج للمعرفة، فكانت الهرمية التسلسلية للبشر، والثقافات، واللغات، وهذه الهرمية تأخذ الاختلاف الكولونيالي كركيزة لها[2].

ثانيًا: تجليات هيمنة الفكر الأوروبي

إن مسألة نظرية المعرفة وتوليد المعرفة مقترنة بالإمبريالية الفكرية وكولونيالية السلطة. في الماضي، كما قال مينولو، كانت «السيطرة على المعرفة في العالم المسيحي الغربي يختص بها الرجال المسيحيون الغربيون، مما يعني أن العالم لن يُفهم إلا من منظور الرجال المسيحيين الغربيين»(Mignolo, 2007: 478) . ورغم عمليات العلمنة في التاريخ الأوروبي تم الإبقاء على هذا التصور الديني للمعرفة وترجمته إلى كولونيالية معلمنة للمعرفة. يشير غروسفوغل (Grosfoguel) إلى هذا الانتقال بالتحول من ثيوسياسية إلى جيوسياسية المعرفة؛ وحدث ذلك عندما قام ديكارت بإحلال الإنسان محل الإله. وليس أي إنسان بل «الإنسان (الغربي) كأساس للمعرفة في العصر الأوروبي الحديث» (Grosfoguel, 2007: 214). وعليه فقد استبدل الإله العليم بكل شيء كمصدر للمعرفة بإنسان غربي مستقل عالم بكل شيء، ويمكنه تحليل ودراسة العالم كونه أصبح مركزًا ومصدرًا لكل المعرفة. وبالتالي، فإن «الحقيقة الكونية التي تتجاوز الزمان والمكان، وامتياز الوصول إلى قوانين الكون، والقدرة على إنتاج المعرفة العلمية والنظرية تتموضع الآن في عقل الإنسان الغربي» والذي، وبسبب عملية إنتاج ثنائية بين العقل والجسد وبين العقل والطبيعة، كان ديكارت قادرًا على ادعاء معرفة موضوعية وكونية (Grosfoguel, 2007: 214). هذا الادعاء هو أسُّ مزاعم كونية المعرفة الأوروبية التي تخفي وجهها الخصوصي وموقعها.

ونتيجة المركزية الأوروبية لنظرية المعرفة التي لا تزال تنظر إلى نفسها، بل ويُنظر إليها، على أنها المصفوفة السيادية للتنظير، فقد اعتبرت المعارف المنبثقة من خارج حدودها «مواد خام» تحتاج إلى المعالجة والتجريد في أوروبا. والوجه الآخر للمركزية الأوروبية يكمن في ظاهرة إهمال وعدم أخذ النظريات والمعارف المنتجة في المنطقة غير الغربية على محمل الجد حتى من جانب المثقفين غير الغربيين بسبب ما يسميه العطاس الاعتقال

(2) يشير الاختلاف الكولونيالي، كما يؤكد منيولو، إلى الوجوه المتغيرة للاختلافات الكولونيالية عبر تاريخ النظام العالمي الحديث/الكولونيالي ويبرز البعد الكوكبي للتاريخ البشري الذي أسكتته الخطابات التي تتمركز حول الحداثة وما بعد الحداثة والحضارة الغربية (Mignolo, 2002).

العقلي، وهي مشكلة سأتطرق إليها لاحقًا. فالمعارف المكتوبة بلغة غير أوروبية ومن غير الأوروبيين بالكاد تجد طريقها إلى ما يسمى بالمعرفة الكونية لمجرد أنها غير مكتوبة باللغات الأوروبية أو بأقلام أوروبيين.

وفقًا لذلك، يكون لدينا، كما يقال، فقط النظرية الأورو-أمريكية ووقائع عربية وهندية وأفريقية. هذه «الوقائع» سواء تم جمعها من جانب «الأوروبيين» أو «المخبرين المحليين»، تنتظر دائمًا الأوروبي والأمريكي للتنظير لها وتحويلها لنظرية. ثم بعد ذلك تباع وتستهلك هذه النظريات في السوق العربي أو الهندي أو الأفريقي أو أي سوق غير غربي. هذا يشابه، كما بيّنه العطاس بوضوح، الشكل الاقتصادي للاستغلال. يقول العطاس: «إجمالًا، استُخدم أهل هذه المنطقة بمن فيهم علماؤهم بصفة أساسية كمخبرين. كتب معظم تاريخنا علماء من الخارج. جاؤوا إلى هنا، وجمعوا المواد الفكرية الأولية، وعادوا، ونشروا كتبهم، وصدّروا المنتج النهائي إلى بلد العمل الميداني» (Alatas, 2000: 25) .

يعقد العطاس كذلك مقارنة محقة بين الإمبريالية المفاهيمية والفكرية والإمبريالية الاقتصادية منوِّهًا بذلك إلى الطبيعة متعددة الأوجه للإمبريالية كظاهرة شاملة (Alatas, 2000: 24-27). إضافة إلى الاستغلال، يرى العطاس، أن هناك شكلًا مستمرًا من الوصاية (Tutelage). إنه نوع من التبعية الفكرية المسلّم بها للمناطق غير الغربية، التي يُنظر إليها على أنها غير قادرة على توليد معرفة جيدة وجديدة في جميع المواضيع المعرفية تقريبًا. لذا فإن الغرب هو الذي يضمن لنفسه دائمًا الموقع الاستراتيجي للمعرفة، فهو الذات العالمة علمًا كونيًا. في لغة الاقتصاد، يعد العالم غير الغربي أرض المواد الخام التي تنتظر دائمًا الصناعي الغربي لتصنيعها على أفضل وجه، بسبب عدم وجود الكفاءات والقدرات الكافية للتصنيع في هذه المناطق. وبالمثل، في مجال التعليم، كما يشير العطاس، لا يمكن الحصول على المعرفة الجيدة والشهادات العلمية الجيدة إلا من المؤسسات التعليمية الغربية. ويتم الحفاظ على هذا الموقف من خلال الهيمنة الجيوسياسية والاقتصادية للمعرفة التي تعطي الغرب اليد العليا. وعلى سبيل المثال أيضًا، إذا تم نشر كتابين حول الموضوع نفسه من جانب مؤلفين وداري نشر، أحدهما في دمشق والأخرى في لندن، فقد أصبح من البديهي تفضيل الكتاب الذي نشر في لندن دون أي تمحيص نقدي، فثمة اعتقاد راسخ بعمق في سيكولوجية الغربي وغير الغربي هو أن الغربي أعلم وأفهم.

الامتثالية (Conformity) بمعنى الطاعة سمة أخرى يشير إليها العطاس، حيث يُتَوقع من جميع الباحثين أن يلتزموا بطرح الأسئلة والمشكلات واتباع منهجيات ونظريات وأساليب التحليل السائدة في الخارج وفي الغرب على وجه الخصوص، ويتم ذلك دون النظر في أهمية هذه الأسئلة أو قابلية تطبيق هذه الأساليب وأنماط التحليل في الفضاءات غير الغربية. ترى أناهيد الحردان أن هذا يؤدي إلى إهمال وإسكات الموارد المعرفية غير الأوروبية من جانب المؤسسات الأكاديمية الغربية وهذا جزء من عملية حماية سلطوية لنظريات المعرفة الكولونيالية. في هذا الصدد تقول الحردان: «بعيدًا كل البعد من أن تكون مقبولة في الجامعات اليوم، يواجه الباحثون الذين يرفضون المنطلقات الاساسية

للمعرفة الكولونيالية مقاومة هدفها في نهاية المطاف دعم هذه النظرية المعرفية. بدءًا من صوغ سؤال البحث، إلى اختيار نظريات معرفية بحثية ومنهجيات البحث، وصولًا إلى أطرنا النظرية، تؤكد المقاومة التي نواجهها في الأكاديمية [الغربية] الطريقة التي يستمر من خلالها المجال الأكاديمي في التورط في منهجيات المعرفة البحثية «المعيارية» المصممة لباحث «كوني» مزعوم يشرع في دراسة «الآخر»» (Al-Hardan, 2014: 63).

إن إعطاء مكانة ثانوية للباحث غير الغربي هو السمة الرابعة حيث يوجد تقسيم هرمي صارخ للعمل الفكري، والذي هو نتيجة مباشرة لتقسيم هرمي للباحثين أنفسهم داخل التسلسل الهرمي الذي أُنشئ بالفعل بين الغرب وما تبقى. لا يُتوقع أن ينتج هذا الأخير نظرية، أو أي شكل مبتكر من المعرفة: يمكنهم بدلًا من ذلك الانخراط في العلوم التطبيقية فقط، كما يقول العطاس. خامس هذه السمات كما يؤكد العطاس هو ترشيد أو عقلنة الرسالة التحضيرية حيث يتحمل الأكاديميون الغربيون عبء رفع مستوى البحث والمساعدة على تطويره في أجزاء أخرى من العالم تعَدّ متخلفة. وعليه، يجب الانتباه عندئذٍ ليس فقط لسياسات المعرفة ولكن أيضًا لسياسة وموقعية الباحث في عملية البحث. وبالتالي، يجب على عالم الاجتماع أن يكون على دراية بسياسات السلطة والتمثيل في العملية البحثية. وأخيرًا يشير العطاس إلى السمة السادسة المتمثلة بأن الباحثين الذين يذهبون الى بلدان العالم الثالث للبحث والعمل ليسوا أفضل المواهب في بلدانهم (Alatas, 2000: 25-26).

ثالثًا: نقد الهيمنة المعرفية الغربية

يغرس نظام المعرفة الغربي في الباحث إحساسًا بالرضا وأولوية المعرفة التي ينتجها الأوروبيون والتي يمكن تطبيقها في كل مكان، وبالتالي الشعور باللامبالاة تجاه جميع أشكال المعرفة المنتجة خارج حدود نظرية المعرفة الخاصة بها[3]. لذلك، فإن الانفكاك الجذري عن النمط الحالي لإنتاج المعرفة يصبح شبه مستحيل. وينطبق الأمر نفسه على المثقفين غير الغربيين الذين يركنون فقط لنظرية المعرفة الأوروبية مهملين بذلك الممارسات المعرفية الموجودة في إرثهم المعرفي أو معارف أخرى لا غربية. فعندما يتعاملون مع ظاهرة محلية أو مع إرثهم المعرفي، فإنهم ينظرون إليه فقط من خلال العدسات الأوروبية. هنا تكمن إشكالية بعض الممارسات المعرفية ما بعد الاستعمارية في كونها تساهم إلى حد كبير في كتابة أو تصحيح التاريخ الفكري لأوروبا (وهذا أمر مهم لا شك فيه)، ولكن ليس في إعادة كتابة التاريخ والتنظير انطلاقًا من الفضاء ما بعد الاستعماري نفسه كأرض معرفية يمكن البناء عليها (Menon, 2018: 36). إن أخذ الجغرافية المعرفية غير الأوروبية على محمل الجد هو أمر مهم لطرح أسئلة ومعالجة مشاكل تهم هذه الجغرافيا،

(3) يشير العطاس إلى حالة الاغتراب (Alienation) عن الإرث الفكري للباحثين والمفكرين غير الغربيين فهناك قطيعة ولامبالاة واعتقاد أن أي معرفة من ماضيهم ليست جديرة بالقراءة فيميلون إلى التقليد (Alatas, 2000: 28).

وابتكار مفاهيم تساهم ليس فقط في تحرير جغرافيا الجنوب الكوني ولكن أيضًا لتحرير أوروبا نفسها من ميلها الخصوصي للسيطرة فكريًا. يجب تذكير الغرب بالمشكلة الخاصة المتمثلة بأن ثقافة الاحتلال/السيطرة على أراضي الغير قد استبطنت في نظريتها المعرفية، وأن هناك عالمًا خارج أوروبا يمكننا جميعًا التعلم منه. إن عملية الإهمال هذه هي جزء مكون للمركزية الأوروبية ويبين سيد فريد العطاس ذلك بقوله:

«اليوم لم تعد المركزية الأوروبية المبكرة في حقبة القرون الوسطى والحقبة الحديثة التي تعرضت فيها الشعوب والثقافات والأديان غير الغربية للسخرية والتشويه، حتى من قبل العلماء والفنانين ورجال الدين، مهيمنة في المركزية الأوروبية. يتميز الشكل السائد للمركزية الأوروبية في العلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم بإسكات وإهمال المصادر غير الأوروبية في بناء النظرية وتشكيل المفاهيم» (Alatas, 2016: 98).

يتم الحفاظ على ديمومة هذه الإمبريالية الفكرية من خلال إغراء الغرب المتقدم والهوس به بوصفه المحاور الوحيد والمصدر الوحيد للمعرفة. يتحدث كيخانو عن إغراء السلطة فيقول: «فرض المستعمرون أيضًا صورة غامضة على أنماطهم الخاصة في إنتاج المعرفة والمعنى. في البداية، وضعوا هذه الأنماط بعيدًا من متناول المسيطر عليهم. فيما بعد، قاموا بتعليمهم بطريقة جزئية وانتقائية، من أجل استمالة بعض من المهيمن عليهم إلى مؤسسات السلطة التابعة لهم. ثم أصبحت الثقافة الأوروبية مغرية: فقد سمحت بالوصول إلى السلطة. في النهاية، إذا تجاوزنا القمع، فإن الأداة الرئيسية لكل سلطة هي إغواؤها. فتم تحويل الثقافة الأوروبية إلى طموح. فقد كانت طريقة للمشاركة ولاحقًا للوصول إلى الفوائد المادية نفسها والسلطة نفسها التي يتمتع بها الأوروبيون: أي قهر الطبيعة، وباختصار «التنمية». أصبحت الثقافة الأوروبية نموذجًا ثقافيًا كونيًا. كان من الصعب على المخيال في الثقافات غير الأوروبية أن يستمر بالبقاء، وقبل كل شيء، أن يعيد إنتاج نفسه خارج هذه العلاقات» (Quijano, 2007: 169).

يمكن القول بأن العطاس يتفق مع نظرة كيخانو في نقده لغواية السلطة، لكنه علاوة على ذلك يحمل المثقفين غير الأوروبيين مسؤولية الوقوع في فخ هذا الإغواء. يستعين العطاس بمفهوم تأثير العرض (Demonstration Effet) لعالم الاقتصاد الأمريكي جيمس دويسينبيرى (James Duesenberry) لتفسير طرق التفكير والسلوك العلمي لبعض علماء الاجتماع والمخططين الآسيويين في استيعابهم غير النقدي لـ «معرفة وتقنية العلوم الاجتماعية» الغربية، على سبيل تقدير الذات بغض النظر عن مواءمتها لسياقات اجتماعية مغايرة للسياق الأوروبي. يؤكد العطاس أن تأثير العرض هو جزء من عملية عامة معروفة في التحليل النفسي والأنثروبولوجيا الاجتماعية باسم الانتشار (Diffusion) (Alatas, 1972: 10). فبريق المعرفة الأوروبية يغري علماء الاجتماع لتقليد نظرائهم الأوروبيين دون النظر إلى ملاءمة وصلاحية هذه المعرفة الناتجة من مثل هذا التقليد لمجتمعاتهم. يرى العطاس أن الحافز الرئيسي لمثل هذا التقليد والتماهي (Assimilation) مع العلوم الاجتماعية الغربية

يكمن في «الإيمان بفائدتها وتفوقها. ويُظهر التماهي مع هذه المعرفة والتقنية سمات مشابهة لتلك السمات الخاصة بتأثير العرض. وهي (أ) تواتر الاتصال بها؛ (ب) ضعف أو انهيار المعرفة أو العادة السابقة؛ (ج) المكانة المرتبطة بالمعرفة الجديدة؛ و(د) التي ليست بالضرورة عقلانية أو نفعية» (Alatas, 1972: 10-11). ينتج من مثل هذا التقليد غير النقدي مشاكل في طبيعة المعرفة، وتظهر هذه المشاكل في أمور تتعلق بـ «التجريد، والتعميم، والمفهمة، وتحديد المشكلة، والتفسير، وفهم البيانات وإتقانها» (Alatas, 1972: 11-12). وهذه المعرفة الناتجة من التقليد تساهم في زيادة فائض معرفي غير مفيد، وعديم الصلة بالمجتمع قيد الدراسة بل وكثيرًا ما يؤثر سلبًا في تخطيط السياسات. إن اهتمام العطاس بعادات التفكير وسلوكيات علماء الاجتماع والمخططين والنخب الحاكمة يعود إلى حقيقة أن المعرفة التي يولدونها والنماذج التي يتبنونها والقرارات التي يتخذونها يمكن أن تؤثر في بلد بأكمله سلبًا أو إيجابًا[4].

لا يترك إغراء المعرفة الغربية سوى القلة من الباحثين المهتمين بالفلسفة الهندية أو الصينية، أو فلسفات أفريقيا جنوب الصحراء أو أمريكا اللاتينية، في حين أن بعضها أقرب إلينا جغرافيًا وحضاريًا من شمال غرب أوروبا أو أمريكا الشمالية. من خلال نظرة سريعة على نتاج الترجمة في الوطن العربي، يمكن للمرء مثلًا أن يلاحظ بسهولة كيف أن النصيب الأكبر هو للترجمات من اللغات الأوروبية إلى العربية. حتى الكتب من مناطق أخرى خارج أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية تصبح معروفة لنا وتترجم بعد أن يعترف بها في الغرب على «أنها قيمة». من ناحية أخرى، يتوجب على الإنتاج المعرفي العربي وغير الغربي على العموم الانتظار حتى يتم منحه جوائز كبرى من الوكالات الغربية أو حتى غير الغربية لتتم ترجمتها إلى لغات أخرى. وأستطيع أن أتحدث عن وضع مشابه لعملية الترجمة في شبه القارة الهندية.

سأسلط الضوء هنا على أن الإغواء والهاجس المستمر في النقد النظري فقط لكولونيالية السلطة والمعرفة والكيانية يمكن أن يكون مشكلًا بنفس القدر إن لم يقترن بالانخراط النقدي مع المشكلات الاجتماعية وطبيعة إنتاج المعرفة المنتج في المناطق غير الأوروبية وتأثيرها في مجتمعاتهم. هذا النقد المزدوج كما سأعرضه لاحقًا تمثله العطاس في ممارساته النقدية.

---

(4) ناقش العطاس مهمة وأهمية المفكرين في أي مجتمع في كتابه **المثقفون في المجتمعات النامية** (Alatas, 1977a)ودلل على أثر تخلف هؤلاء على تطور مجتمعاتهم، ينظر الى الكتاب وخصوصًا من الفصل الثامن وحتى الحادي عشر.

رابعًا: منهج العطاس في التعامل مع الإمبريالية المفاهيمية

عندما ينتقد العطاس الإمبريالية المفاهيمية، فهو لا يرفض ببساطة المفاهيم الكونية بوصفها غير مهمة، بل ينتقد التطبيق الفوقي وغير النقدي لهذه المفاهيم، وبدلًا من ذلك يناشدنا أن ننتبه للفروق الدقيقة وإشكالية هذه المفاهيم من أجل إعادة ضبط أدواتنا النظرية. يقرُّ العطاس بحقيقة أن هناك مفاهيم اجتماعية كونية مثل الطبقة، والطبقات/التقسيمات الاجتماعية، والثقافة، والدين... إلخ. لكن «هذه المفاهيم صالحة كونيًا بالمعنى العام والمجرّد، لكن تجلياتها التاريخية والعملية مشروطة بأطرها الزمانية والمكانية والثقافية»(Alatas, 2006:8). فلمَّا كانت هذه المفاهيم تشير إلى ظواهر اجتماعية فيجب فهمها في عالمها الخاص ضمن العلاقات الاجتماعية التي أنتجتها. وبهذا المعنى، فإن المفاهيم الكونية مشروطة بالاختلافات والتمايزات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمجتمع معين، في سياق تاريخي معين. ونستطيع القول بأن هذه الظروف والسياقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية لا تختلف من مجتمع إلى آخر فحسب، بل تختلف من حالة وطور تاريخي إلى آخر في مرحلة تطور مجموعة مجتمعية معينة. وهكذا، فإن تعددية الملامح الاجتماعية والاقتصادية والثقافية تحتم علينا تعليق الفرضيات المسبقة والمسلّمات النظرية وإعادة ضبطها في ضوء دراستنا لمجتمع معين. وبناءً على هذه الممارسة يكون لزامًا تعديل أو تغيير هذه المفاهيم عند الاستعانة بها لفهم مجموعة مجتمعية متمايزة. فهناك مفاهيم اجتماعية كونية، ولكن لا توجد شروط اجتماعية كونية ثابته بسبب الطبيعة التعددية للبنى البشرية بكل أبعادها. إن تفكيرنا في الكوني مقابل الخصوصي يجب أن يتعامل دائمًا مع هذا التوتر المؤرق؛ وإذا كان الكوني هو تجريد من الخصوصي، وإذا كان كونيًا حقًا، فإنه ينتمي إلى مكان ما ولكنه قابل للتطبيق في مكان آخر في الوقت نفسه. لا يوجد كوني يمكن التفكير فيه خارج سياقات التواريخ والميادين الاجتماعية التي هي من صنع البشر. ومع ذلك، نظرًا إلى الموقف الخاص للمفاهيم الغربية التي يتم تقديمها دائمًا على أنها كونية، فمن الضروري التمييز بين ما هو كوني وخصوصي في هذه المفاهيم. ويدعونا ذلك إلى التفكير بمفهوم التعددية الكونية (Pluriversality) كمشروع كوني، بدلًا من الكونية الواحدية (Mignolo, 2018)، لأن هذا المفهوم – أي التعددية الكونية – يعترف بتعددية الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجموعات الاجتماعية البشرية، وبالتالي تعددية المعنى، بينما يحمل في الوقت عينه إمكان حسبان جميع التقاليد المعرفية على المستوى العالمي مصادر يمكن التعلم منها.

إضافة إلى ذلك، يمكن قراءة إرث العطاس النظري كنقد للقبليَّة المفاهيمية، أي ذلك الموقف النظري المريح في تحليل الظواهر الاجتماعية في إطار مفاهيمي موجود مسبقًا يمكن من خلاله تأطير الأحداث والأفراد والظواهر الاجتماعية. ينتقد بذلك العطاس التطبيق الميكيانيكي للنظريات. فمثلًا عندما أعاد العطاس التفكير في تعريف الدين، كشف عن إشكالية إدراج الإنسانوية العلمانية تحت تعريف الدين، بعد إنكار ما هو خارق للطبيعة

في الفلسفة الغربية. وإن تضمين اللا-ديني في مفهوم الدين هو ما دفع العطاس إلى تمحيص بعض تعريفات الدين لأنها لا تتوافق مع الروح العلمية. يقول العطاس: «أرى هنا أن إدراج اللا-ديني تحت مفهوم الدين هو نكوص عن وجهات النظر ذات المبدأ العلمي والتصنيف المناسب للظاهرة» (Alatas, 1977b: 213).

يضع العطاس في البداية ثنائية العلماني وغير العلماني موضع إشكال، ويصر على حقيقة أن الأغلبية العظمى من البشر هم عابرون/متجاوزون للعلمانية في تنظيم حيواتهم (Alatas, 1977b: 213). ويشير كذلك إلى أن معظم علماء الاجتماع يدركون الحاجة ووظيفة الدين في المجتمعات البشرية. فبينما يؤكد بيرغسون (Bergson)، كما يقول لنا العطاس، أنه لم يكن هناك أبدًا مجتمع بشري من غير دين، حتى مع غياب جوانب أخرى كالعلم والفلسفة، يضع مالينوفسكي (Malinowski) السحر والعلم، جنبًا إلى جنب مع الدين كسمات مشتركة لدى جميع المجتمعات البشرية (Alatas, 1977b: 214). لكن على الضد من ذلك، فإن السير جيمس فرايزر (Sir James Frazer) ، كما يشير العطاس، لا يتفق مع رؤية الدين كقاسم مشترك لدى جميع المجتمعات، بل يتخذ موقفًا مغايرًا، بناءً على نموذجه التطوري الدارويني، ومفاده أن الدين يتطور عن السحر وذلك نتيجة لرقيّ الذكاء البشري. إن نقد العطاس لفرايزر هنا هو نقد للقبلية المفاهيمية. يقول العطاس: «اختيار فرايزر للبيانات موجه ليتلاءم مع الإطار المتصور مسبقًا في محاولة لتطبيق نظرية التطور التدريجي على أصل الدين وتطوره، وأبعد من ذلك على أساس التخمين» (Alatas, 1977b: 214). وكثيرًا ما يظهر هذا الإشكال في ممارساتنا المعرفية في العلوم الاجتماعية والإنسانية. في المقابل يتحدث العطاس عن إطار نظري دينامي متجدد كشرط أساسي للبحث العلمي.

إن المناقشة التفصيلية لطريقة العطاس في تعريف الدين هي خارج نطاق هذه الورقة، ولكن يكفي تسليط الضوء على طريقة العطاس في قراءته النقدية للمعرفة حول الدين وتعريفاته. إنه لا يتقبلها بشكل غير نقدي، بل يضع هذه المعرفة موضع تساؤل، ويميز بين الكوني والخصوصي في هذه التعريفات، ويصل إلى تعريفه الخاص للدين باستخدام «الاستقراء العددي» كمنهج يرتكز على الجوانب النفسية والاجتماعية والعملية والأبعاد الفلسفية للحياة الدينية، ويقول العطاس بأن تعريفه ليس نهائيًا (Alatas, 1977b: 215).

كعالم اجتماع، يفكر العطاس في تعريف الدين بالتوافق مع وظيفته وتجسيداته الحية في المجتمعات البشرية. وبالتالي، ففي المجال الدلالي للعطاس، تكون المفاهيم الكونية مثل الدين ترتبط دائمًا بفهم وممارسة ما في مكان ما، وبالتالي، فإن الإفراط في الاستخدام غير النقدي للمفاهيم المنبثقة من سياق معين للتجربة الدينية وتطبيقها على سياقات مشابهة ولكن غير متطابقة يؤدي بنا إلى سوء فهم لأشكال أخرى مغايرة من التجارب الدينية. في تحليله ومعالجته لمشاكل تعريف الدين، يكشف العطاس بشكل مقنع عن مأزق إنتاج المعرفة المتمركزة حول الذات الأوروبية، والتي يمكن أن تؤدي عواقبها إلى مشاكل يمكن رؤيتها في الممارسات المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. يعرّف العطاس

«الإمبريالية المفاهيمية» على أنها «تطبيق مفهوم صالح لظاهرة معينة، على ظاهرة أخرى متطابقة ظاهريًا دون الاعتراف بالاختلافات الدقيقة بين الاثنتين» (Alatas, 1977b: 225). إن إدراج اللا-ديني في تعريف الدين إلى حد وصف نازية هتلر أو البيسبول الأمريكية ديانات أو تضمين بعض الميول النفسية في تعريف الدين مثل الماسوشية والسادية، يؤدي إلى «التضخم المفاهيمي» لمفهوم الدين لأنه لا يتوافق مع التجربة الدينية المعاشة والتي تتجلى في مجتمع بشري معين. متكئًا على مفهوم المؤرخ الهولندي يوهان هويزينغا (Johan Huizinga)، يصف العطاس تطبيق المفهوم العام لفهم الظواهر المختلفة دون الالتفات إلى التفاصيل الدقيقة والاختلافات والتمايزات في التجارب الدينية للبشر على أنه «تضخم مفاهيمي»، وهي مشكلة منهجية تؤدي إلى «تمييع المعنى، على حساب الدقة والوضوح» (Alatas, 1977b: 226). على حد تعبير سيد فريد العطاس، «يتم فقدان الدقة والوضوح الناتج من التضخم المفاهيمي من خلال توسيع نطاق الواقع الإمبريقي الذي يشير إليه مفهوم الدين، ولكنه غير مدرج في التجربة الدينية للناس» (Alatas, 2016: 93). والوجه الآخر لهذه المشكلة المنهجية هو ما يسميه العطاس الانكماش المفاهيمي. يقول العطاس في هذا الصدد: «الخطأ المعاكس هو الانكماش المفاهيمي. فعلى سبيل المثال تم تقليص مفهوم الزهد في بعض دوائر التحليل النفسي، ليمثل فقط مظاهره العصبية. وغالبًا ما يكون الميل إلى الانكماش نتيجة للاختزالية» (Alatas, 1977b: 226). ولكن العطاس يميز بين الانكماش المفاهيمي والاختزالية، فيقول إنه عندما يتم تقليص المفهوم، لا يعني ذلك بالضرورة اختزال المفهوم إلى بعد واحد، بل يتم تقليص نطاقه وذلك لاستبعاد المحتوى والمعاني المحتملة وذات الصلة، ويقول العطاس إن من الأمثلة الصارخة على الانكماش المفاهيمي هو ربط التديُّن بدين معين (Alatas, 1977b: 229).

وفي ضوء ذلك، يمكن توسيع مصطلحات العطاس لفهم الأطر المفاهيمية المستخدمة في دراسة الظواهر الاجتماعية، فتصبح مشكلة التضخم المفاهيمي تشير إلى الاستخدام غير النقدي لأطر مفاهيمية سلطوية كولونيالية (إلى حد كبير غربية) تدرس من خلالها نظم مجموعات مجتمعية متمايزة دون النظر إلى الأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجموعات المجتمعية قيد الدراسة. والنتيجة هي دائمًا تضمين هذه الحقائق واستيعابها في هذا الإطار المفاهيمي المُعد مسبقًا. من الأمثلة الصارخة على التضخم المفاهيمي (غير معترف به إلى حد كبير) هو جعل الحداثة الأوروبية كإطار مفاهيمي أوحد لفهم ـ والحكم على ـ المجتمعات البشرية الأخرى، إلى درجة أن أصبحت الحداثة الأوروبية البوصلة لتصوُّر وتطوُّر أي مجتمع. والوجه الآخر هو الانكماش المفاهيمي قد ينشأ من حسبان جميع الممارسات والمفاهيم المعرفية النابعة من سياق اجتماعي ونطاق اجتماعي مغاير لذلك الذي انبثقت منه نظرية المعرفة الغربية على أنها محلية، فاقدة الصلاحية، ذات خصوصية ثقافيًا، وتفتقر إلى إمكان التعميم والاستفادة منها في مناطق جغرافية أخرى.

خامسًا: العقل المعتقل/الأسير كعجزٍ معرفي

عاصر العطاس حقبة الحركات المناهضة للاستعمار في الخمسينيات والستينيات، وكان مشاركًا في النقاشات النظرية للحركات الثورية والتحررية ضد الاستعمار. وكان أيضًا من أوائل المفكرين الذين وضعوا أسسًا للثورة المعرفية في بدايات الثمانينيات من القرن الماضي، التي عرفت فيما بعد بنظريات ما بعد الاستعمار والتي سعت إلى تفكيك القاعدة الأيديولوجية للاستعمار والإمبريالية، ولكن يمكن فهم مشروع العطاس النظري على أنه مشروع سياسي ومعرفي مستمر للتحرير والاستقلال المعرفي الذي عبرت عنه الحركات المناهضة للاستعمار كمشروع شامل ينهي الموروثات الكولونيالية. العطاس مثل بن نبي وفانون وسيزير والعديد من المفكرين المناهضين للاستعمار، فهم التحرر كتحرر كامل وغير منقوص، يشمل جميع قطاعات الحياة. وإلى حد بعيد ظل العطاس مخلصًا للمشروع المناهض للاستعمار الذي وصفه اشيل مبمبي على أنه مشروع وخطاب «تمحور حول سياسة الحكم الذاتي» (Mbembe, 2021: 65).

وبهذه الروح اهتم العطاس بالإنسان كعامل تغيير، وركَّز أكثر فأكثر على مشكلة الإنسان وعلاقته بالعالم الذي يعَدّ «متخلفًا». من ناحية، يعمل العطاس على تفكيك السرديات الأسطورية للإمبريالية الفكرية والمفاهيمية حول الذات المستعمرة، بينما من ناحية أخرى، يتعامل مع المشاكل المتعلقة بالذات الإنسانية التي يمكن أن تكون أكثر عرقلة لعملية التغيير، لأن الإنسان هو الذي يحدث التغيير، ويواجه العقبات في العالم الموضوعي. ترتبط مشكلة الإنسان عنده بغياب الإبداع وروح التفكير النقدي والعمل الجاد من جهة، وبفصل التعليم عن روح التفكير والفلسفة من جهة أخرى (Alatas, 1971: 23-25). وينتج من ذلك عادة الركون إلى استهلاك المنتجات (معرفية كانت أم مادية) وتنظيمها وإدارتها فحسب دون بذل الجهود اللازمة لابتكار وتصنيع آلات الإنتاج والتفكير. يقول العطاس في هذه المناسبة إن «البلدان العاجزة عن تصنيع.. آليات الإنتاج، ستكون إلى الأبد متخلفة ومقموعة اقتصاديًا من قبل البلدان المتقدمة» (Alatas, 1971: 22).

كان العطاس من أوائل المفكرين الذين فككوا البنى الرمزية والمعرفية الكولونيالية. وإضافة إلى نقده المهم والضروري لهيمنة الفكر الأوروبي، قام في الوقت ذاته بنقد ودراسة المشكلات الاجتماعية وطبيعة المنتج المعرفي في المجموعات الاجتماعية التي يدرسها، وهو مشروع مزدوج غالبًا ما يتم إهماله عندما ننشغل بانتقاد المركزية الأوروبية ونتجاهل نقد المجتمع الذي نعيش فيه. لقد تناول العطاس المشاكل الاجتماعية على نطاق واسع، ومن بينها مسألة بقايا القيم الإقطاعية في المجتمع الماليزي ومشكلة الفساد ومشاكل المثقفين وإلى غير ذلك من المسائل التي كان يراها ملحة (Alatas, 1968; 1977a; 2015). وبالتالي، لم يكن العطاس مهتمًا فقط في النقاشات الفكرية والأكاديمية بل كانت ممارساته المعرفية والنظرية جزءًا من سعيه نحو علم اجتماع مستقل وتحرري، فالعطاس يصر على أنه «من أجل التحرير، يجب أولًا أن يفهم المرء حالة الرِّق» (Alatas, 2002: 150).

لذا، تعَدّ مشكلة الأسر العقلي من أهم المشاكل التي تناولها العطاس على نطاق واسع لأنها مرتبطة بطبيعة إنتاج المعرفة في الدول غير الغربية. بالنسبة إلى العطاس، نظرًا إلى أن الاستعمار والإمبريالية ليسا ماديين فحسب، بل هما معرفيان، كان من الضروري بالنسبة إليه أن يعالج في نفس الوقت الاستعمار المعرفي المستمر ونتائجه والمتمثل بحالة التبعية التي تتجلى في الممارسات المعرفية التي تساهم في ديمومة الإمبريالية المفاهيمية. يقول العطاس: «الاستعمار، أو الإمبريالية على نطاق أوسع، لم يكونا فقط امتدادًا للسيادة والسيطرة من قبل دولة وحكومتها على دولة أخرى، بل كان أيضًا سيطرة على عقل المحتل أو المقهور» (Alatas, 1977c: 17). لاحقًا عبّر نغوغي واثيانغو في كتابه الشهير **تصفية استعمار العقل** عن الأمر نفسه، وسلّط الضوء على عملية استعمار العقل التي تساهم في عزل المستعمَرين عن أنفسهم ولغتهم وتاريخهم وثقافتهم. على حد تعبير الكاتب الكيني، «كان أهم مجال للهيمنة هو العالم العقلي للمستعمَر، والتحكم، من خلال الثقافة، في كيفية فهم الناس لأنفسهم وعلاقتهم بالعالم، فلا يمكن للسيطرة الاقتصادية والسياسية أن تكون كاملة أو فعالة بدون سيطرة عقلية؛ وإن التحكم في ثقافة الناس هو التحكم في أدوات تعريفهم لذواتهم وعلاقتهم بالآخرين» (Ngugi, 1986: 16).

يعرِّف العطاس العقل المعتقل بأنه «عقل غير نقدي ومقلِّد يسيطر عليه مصدر خارجي، وينحرف تفكيره عن منظور مستقل لإثارة المشاكل الأصلية» (Alatas, 1974: 692). وإن غياب وجهة النظر المستقلة تكمن في العجز عن «إعادة تقييم الافتراضات الأساسية للتفسيرات التاريخية والنظرية» (Alatas, 1974: 692)، فهو في الأصل مبني على «التصنيفات وأنماط التفكير الغربية» (Alatas, 2000: 37). ومن منظور العطاس، فإن مشكلة العقل المعتقل ليست بالضرورة خارجية المنشأ بل يمكن أن تكون ذاتية وتجعل المجتمع العلمي «أرضًا خصبة للإمبريالية الفكرية» (Alatas, 2000: 37). وهكذا يصبح العقل المعتقل إحدى العقبات الرئيسية أمام بناء علوم اجتماعية مستقلة لتأثيره الخطير على طبيعة إنتاج المعرفة.

إن نفي التفكير المتلقّي والمقلِّد، ينشّط نقدًا مستقلًا يعبر عن وجهة نظر مستقلة ينشأ منها إمكان تفكيك أسس وعادات العقل وسلوك البشر، الذين هم الركيزة الأساسية لأي تنظيم اجتماعي، والذين يرجع إليهم السبب في أي عملية تغيير أو إدامة للوضع القائم. وبالتالي، فإن نقض التفكير المحاكي يفجر طاقات وإمكانات إحداث تفكير جديد، ونقد جديد، يحقق إمكانات البناء الواعي للاحتياجات والعادات الديمقراطية، ووسائل تحقيق هذه الاحتياجات والحفاظ على هذه العادات. يبدأ هذا النوع من التفكير المستقل من الواقع، من موقع وواقع المجتمع قيد الدراسة، ومن الأنماط الحالية للعيش ويهدف بالتالي إلى كشف احتمالات وجود بدائل جديدة، وأنماط جديدة للعيش. باختصار، إنها عملية تحرير وتغيير حقيقي للذات والمجتمع.

لا يقتصر هذا التفكير المتلقي والمحاكي على تلقي ومحاكاة أفكار وممارسات تقليد آخر فحسب، بل يرث أيضًا الأفكار والممارسات والميول المعرفية الموجودة مسبقًا في تراثه. إن إصرار العطاس على الاستقلال الذاتي هو إصرار على «الإبداع الفكري ذاتي المنشأ»

(Endogenous Intellectual Creativity) (Alatas, 1981) [5]، فلا إبداع بدون استقلالية؛ وإن التقليد الأعمى واللا-نقدي هو إنكار لكليهما، فالإمبريالية الفكرية هي التي «تشرط الموقف العقلي لأولئك الذين وقعوا في شبكتها. بصرف النظر عن تشجيع الانقياد، فإنها تخنق الإبداع» (Alatas, 2000: 30). ويعدّ الافتقار إلى الإبداع كما يؤكد العطاس مشكلة خطيرة للغاية لأنها تزيد من التبعية (Alatas, 2000: 31)؛ وفي ضوء ذلك يمكننا القول بأن إحدى أهم الغايات الأساسية لإرث العطاس النظري والمعرفي هو تحويل الانسان إلى كائن مبدع قادر على إحداث تغيير مبتكر وجذري.

سادسًا: الحرية المعرفية:
نحو علوم اجتماعية مستقلة

إن أية دراسة نقدية لنظرية معرفية كممارسة عملية، وموضوع للتساؤل يتعين عليها طرح الأسئلة المتداخلة التالية: كيف نعرف، وماذا نفكر في أنفسنا كذوات عارفة، وماذا نفكر في موضوع البحث. وهناك سؤال آخر يحثنا العطاس على الإجابة عنه. لماذا نريد أن نعرف/نبحث وما أهمية هذا البحث؟ إن هذه الأسئلة تضع السائل (الباحث) موضع التساؤل ويصبح السائل مسؤولًا عن عملية البحث، علمًا بأن هذه الأسئلة لا يمكن طرحها خارج التفاعلات التاريخية التي ينتمي إليها السؤال البحثي والباحث المسؤول. وهذا الموقف يكون ردًا على نظريات المعرفة الكولونيالية التي تزعم بوجود ذات عارفة مجردة وموضوعية والتي نعرف أنها تخفي موقعها التاريخي والجغرافي والمعرفي، وهوية العارف وموقعيته وموقفه من الموضوع الذي سيطرح السؤال عليه أو حوله وعلاقاته بشبكات السلطة التي تؤثر في عملية التوليد المعرفي.

إن الحمولات الكولونيالية لنظرية المعرفة الأوروبية استدعت طروحات أعادت النظر في النظريات المعرفية الكولونيالية المدعومة من كولونيالية السلطة. **إحداها** هي «أقلمة الإيبيستيمولوجيات» و**الأخرى** تتمثل بـ «فك الارتباط الإيبيستيمي» بوصفه موقفًا ديكولونياليًا. أما **الثالثة** فتدعو إلى «نزع الأقلمة عن الإيبيستيمولوجيات» غير الغربية. تستند مقولة «أقلمة الإيبيستيمولوجيات» إلى رؤية ديبيش تشاكرافارتي في «أقلمة» أوروبا جغرافيًا وتأريخيًا وتطرح تصورًا معرفيًا يؤقلم الإيبيستيمولوجيات، ومن ثم يترتب على هذا التصور أننا لا يمكننا الاستغناء عن المفاهيم الأوروبية ولكن في نفس الوقت يجب أن نقر بعدم كفايتها وهذا يستلزم الوعي بتواطؤ العلوم الاجتماعية والنظريات المتمركزة حول

---

(5) يفرق العطاس بين مفهوم الإبداع في بعض أشكال الفن الذي ليس بالضرورة مرتبطًا بإثارة وفهم مشكلة معينة بعكس مفهوم الإبداع في العلوم الاجتماعية التي دائمًا ما تكون مرتبطة بمشكلة ما، يقول العطاس: «يبدع النحات تمثاله دون أن يوجهه لمشكلة، لكن المؤرخ المبدع الذي يكتب عن الثورة لا يمكنه فعل ذلك دون ربطها بمشاكل زمانه أو على الأقل بالمشاكل حول الثورة نفسها» (Alatas, 1981: 463).

الذات الأوروبية والاشتباك نقديًا معها ومع إرثها الإيبيستيمي وجزء مهم من هذا المشروع هو «وسم الفئات الإيبيستيمية (Epistemic Categories) التي تبدو مجردة على أنها نتائج عمل تاريخي وسياسي ملموس، وهي الممارسات التي يتم التعبير عنها حاليًا بشكل حاسم من قبل الاقتصاديات الجيوسياسية والنيوليبرالية» (Streicher and Amir-Moazami, 2016). في المقابل، فإن فكرة فك الارتباط المعبر عنها أيضًا بالعصيان الإيبيستيمي تدعو إلى رفض الخضوع للممارسات المعرفية الأوروبية حتى يتمكن المرء من أن يكون حرًا معرفيًا وينطلق من رؤى و«حاجات وتجارب المحلية» (Mignolo, 2009: 177). في حين أن أطروحة «نزع الأقلمة عن الإيبيستيمولوجيات» غير الغربية ـ وهنا أستند إلى رؤية سابيلو ج. ندلوفو-غاتشيني في نزع الأقلمة عن أفريقيا (Ndlovu-Gatsheni, 2018) ـ تحاول تصفية الكولونيالية، والعنصرية المتغلغلة في هياكل كولونيالية السلطة والمعرفة، وذلك بأخذها للمعرفة النابعة من اللاغربي كمنطلق للممارسة المعرفية. وهذا ليس إلغاءً أو انعزالًا عن المعرفة الغربية، ولكن ترتكز على محورية المعرفة اللاغربية – كلٌّ في إقليمه – كنقطة ارتكاز يُنظر من خلالها إلى الذات والعالم. ينبغي أن نؤكد هنا أن أي أطروحة مناهضة لكولونيالية المعرفة هي نفسها واعية للموقع الذي تتكلم منه، فكل نظرية أيًا كانت هي نتاج سياق تاريخي واجتماعي مخصوص. بينما يتحدث الخيار **الأول** من حافة الممارسات المعرفية الأوروبية، فإن الخيار **الثاني** يتخلى عن ممارسات نظرية المعرفة الأوروبية، وبالتالي فهي ليست مراجعة لها وإنما بحث عن منطق مختلف. و**الثالث** هو موقف ديكولونيالي يدعم الموقفين السابقين ويحاول تصفية عمليات الإسكات والإلغاء التي مورست على المصادر المعرفية اللاغربية من قبل الروايات الكبرى للمعرفة الكولونيالية.

كيف سينظر العطاس إلى هذه المقاربات المناهضة لنظرية المعرفة التي تتمركز حول الذات والتاريخ الأوروبيين؟ بالنظر إلى طبيعة عالمنا الذي يرزح تحت حمولات كولونيالية ذات مركزية أوروبية، يحثنا العطاس على إلغاء هيمنة النظرية المعرفية الأوروبية ويرى أن الاستقلال المعرفي هو السبيل الذي يجب أن نسلكه لبناء تقليد علوم اجتماعية مستقلة بالقدر نفسه الذي نقول فيه أن هناك تقليد علوم اجتماعية أوروبية تختلف عن الأمريكية، فيصبح من الطبيعي أن يكون لدينا علوم اجتماعية آسيوية أو عربية مثلًا تختلف عن نظيراتها في أقاليم أخرى في العالم. فكل النظريات الغربية التي ندرسها هي نتاج لدراسات اجتماعية طويلة ومعمقة للتفاعلات التاريخية التي حدثت في أوروبا أو أمريكا مثلًا. فإذا كان الأمر هكذا يصبح من الطبيعي أن تختلف نظريتنا لأننا نتعامل مع ظواهر اجتماعية وتاريخية مختلفة تحتم علينا طرح أسئلة جديدة، ولذا عندما يتحدث العطاس عن الاستقلال الذاتي فإنه يقصد «الظاهرة الاجتماعية الخاصة الصالحة فقط في منطقة معينة أو مشتركة بين مجتمعات معينة مثل استخدام عيدان تناول الطعام أو السكين والشوكة للأكل» (Alatas, 2006: 8)؛ وفي بحثه عن علم الاجتماع المستقل، يتحدث عن علم الاجتماع الذي يتم بناؤه بعيدًا من كولونيالية المعرفة والتفكير المقلِّد.

تعَدّ مسألة الملاءمة الإيبيستيمية للأسئلة المطروحة والنظريات المستخدمة وصِلتها بالمنطقة التي ندرسها ذات أهمية قصوى لدى العطاس لأن هدفه الرئيسي هو إحداث تغيير

في الوضع الراهن وتحول المجموعة المجتمعية التي يدرسها إلى حال أفضل[6]. وبالتالي، يجب أن تكون جميع المشكلات المجتمعية التي تعيق تحقيق هذا التغيير على سلم أولويات الباحث الاجتماعي. يقول العطاس في هذه المناسبة: «يجب أن يحدد البحث الاجتماعي في العالم اللاغربي مجال تفكيره. في العالم اللاغربي، يجب التشديد على علم اجتماع وقائي يتمحور حول مشاكل معينة مثل الفقر والفساد وتدهور البيئة، وانتهاك حقوق الإنسان، والأنظمة السياسية المستبدة والمتخلفة، ومجموعة من المشاكل الخطيرة. مثله مثل جميع العلوم الأخرى، الأرضية الفلسفية لعلم الاجتماع هي وقائية. فلم يدرس دوركهايم الانتحار المتعلق بانهيار البنية الاجتماعية للترويج له. ولا يهدف عالم اجتماع الكارثة إلى الترحيب بها» (Alatas, 2006: 20).

وهذا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرته عن العلوم الاجتماعية المستقلة التي تعالج المشكلات الملحَّة في مجتمعاتهم للوصول إلى مجتمع أفضل. لذلك، فعندما يدعو العطاس إلى بناء تقليد علوم اجتماعية آسيوية مستقلة مثلًا، فهو يقصد بذلك «ربط البحث والتفكير في العلوم الاجتماعية بالمشكلات الآسيوية على وجه التحديد» ويكمل العطاس شرحه لما يعنيه بالعلوم الاجتماعية المستقلة بأنها تعتمد على العوامل التالية: «(1) طرح مشاكل محددة ومعالجتها؛ (2) تطبيق منهجيات محددة؛ (3) إدراك ظواهر محددة؛ (4) إنشاء مفاهيم محددة؛ و(5) العلاقة [الربط] مع فروع المعرفة الأخرى» (Alatas, 2002: 151).

وهذا لا يعني على الإطلاق الانعزال عن التقاليد الأخرى أيًا كانت ولكن قراءتنا لهذه التقاليد يجب أن تكون قراءة تنم عن استقلال في التفكير. يقول العطاس في هذا الصدد: «يجب الإجابة عن أحد الأسئلة المهمة إذا كنا نرغب في رؤية نمو تقاليد العلوم الاجتماعية المستقلة في آسيا. هل يجب أن تعزل العلوم الاجتماعية الآسيوية نفسها عن تلك الخاصة بالغرب وبقية العالم؟ بالطبع لا. على العكس من ذلك، يجب أن يكون هناك اهتمام أكبر ومستمر للمعرفة المطورة في أماكن أخرى، ولا سيما في الغرب. لكن المشكلة تكمن في اختيار المهم من التافه. ليس كل شيء كتبه علماء غربيون أو آسيويون عن آسيا أو الغرب مهمًا. فكومة المواد التافهة كبيرة جدًا. يمكننا هنا في أحسن الأحوال عزلها إلى ثلاث مجموعات: (1) المعرفة العلمية العامة الصالحة كونيًا؛ (2) المعرفة بالمجتمعات الغربية التي لا تهم المجتمعات النامية إلا قليلًا أو لا تهمها على الإطلاق؛ و(3) المعرفة حول ماضي وحاضر الغرب ذو قيمة عالية للمقارنة بالمجتمعات النامية» (Alatas, 2002: 153). لكن العطاس يؤكد ضرورة تصحيح الأفكار الخاطئة والنظريات العامة عن أقاليمنا.

وهكذا فإن طرح العطاس يؤكد ارتباط العلوم الاجتماعية بالسياق التاريخي والنطاق المجتمعي المتمايز وهذا يتكامل نوعًا ما مع الأطروحات السابقة آنفة الذكر. ولذلك، فعندما نفكر في مسألة فك الارتباط على أنها مسألة تؤكد مسألة الاختلاف المفاهيمي، ورفض

(6) يبحث سيد فريد العطاس بشكل موسع مسألة الأهمية والمواءمة (Relevance) في العلوم الإسانية في العالم الثالث، ويضعها في خطاب تحرري أكبر (Alatas, 1995).

الخضوع للممارسات المعرفية الأوروبية، وبالتالي إثارة أسئلة ومشكلات متميزة ذات صلة بمجتمع معين، فإن هذا يلتقي مع أطروحة العطاس بوصفه موقفًا لإنهاء الكولونيالية المفاهيمية كشرط لاستقلالية البحث الاجتماعي. وإن هذه الاستقلالية توفر الأرضية للاستفادة من أي شكل من أشكال المعرفة بشرط أن تكون ذات صلة في فهم طبيعة المشكلات التي يعالجها الباحث في إقليمه. يبدو أن العطاس يتخيل فضاءً ديكولونياليًا يتحدث فيه المحاورون ويتفاعلون بعضهم مع بعض على أساس المساواة المعرفية، حتى وإن كانوا ينطلقون من وجهات نظر معرفية متباينة.

أما بالنسبة إلى المقاربة التي تقول بأقلمة الإيبيستيمولوجيات، فيمكن القول إن العطاس، وبالنظر إلى ممارساته النقدية والبحثية، يؤيد هذه المقولة في جعل نظرية المعرفة الأوروبية تقليدًا واحدًا من مجموعة تقاليد معرفية متعددة؛ لأنه في أبحاثه الاجتماعية تعامل مع المعرفة الأوروبية كمعرفة إقليمية. لكنني أرى أن العطاس سيدعو علماء الاجتماع في الأقاليم غير الأوروبية للتمييز بين الكوني والخصوصي عند التعامل مع وجهة النظر التي تقول بأن المفاهيم الأوروبية لا غنى عنها، ولكنها غير كافية في آن واحد، ويحثنا على مزيد من التفكير في صلاحية وملاءمة هذه المفاهيم للتعامل مع أي ظاهرة اجتماعية قيد الدراسة.

إن عملية جعل الإيبيستيمولوجيات ذاتية المنشأ التي يدعونا العطاس لتطبيقها في عوالمنا ترتبط بالمكان والعلاقات الاجتماعية الخاصة بالسياق وتمايزات البشر في فهم ذواتهم وأفقهم النهائي – وهذا يستلزم نهجًا مبنيًا على استقلال فكري لا استبعادي. فإن تمايز التجارب التاريخية والجغرافية والاجتماعية والثقافية للبشر تؤدي إلى ظهور مشاكل وضرورات وأولويات معينة يجب تشخيصها والاستجابة لها آخذًا بعين الحسبان الحساسيات والاحتياجات والاقتصادات والتواريخ المناطق الجغرافية والبشرية المحلية التي يجري فيها البحث. وإن هذا الاشتباك مع الواقع يؤثر ـ ولربما يمثل – النظرية وممارستها لدى الباحث، وهذا بالضرورة يستلزم توليد أدوات مفاهيمية وإبستمولوجية جديدة لفهم هذه المسائل.

خاتمة: العطاس كمفكر ديكولونيالي

في رؤيته لانفكاك الكولونيالية عن علم الاجتماع في الوطن العربي، دعا عبد الكبير الخطيبي إلى نقد مزدوج ينطوي على مهمة نقدية مزدوجة:

«أ . تفكيك المركزية اللوجيستقية (النزعة المنطقية) والتمركز العرقي، ذلك الخطاب المكتفي ذاتيًا بامتياز والذي طوره الغرب، في سياق تطوره، في العالم. ولدينا الكثير لنتأمل ـ هنا في هذا الجانب ـ في التضامن البنيوي الذي يربط الإمبريالية في جميع جوانبها (السياسية والعسكرية والثقافية) بتوسع ما يسمى العلوم الاجتماعية. إنها مهمة ضخمة، هذا صحيح: بين حقيقة الاستعمار وحقيقة تصفية الاستعمار، ما هو على المحك هو مصير

العلم والتكنولوجيا كقوى، كطاقات للسيطرة والتحكم بكلّية العالم، وعلى العالم أيضًا.

ب. هذا يفترض، أو بالأحرى يستلزم، نقدًا للمعرفة والخطابات التي وضعتها المجتمعات المختلفة في العالم العربي عن ذاتها» (Khatibi, 2019: 26).

إذا أردنا أن نضع عنوانًا عريضًا للإرث الفكري العطاسي، فسيكون تجسيده النموذجي لمشروع النقد المزدوج في سعيه من أجل الحرية المعرفية وتصفية كولونيالية العلوم الاجتماعية، للوصول إلى ما يصبو إليه: علوم اجتماعية مستقلة تحررية. تتمثل المهمة المزدوجة بالكشف عن المركزية المعرفية والعرقية للغرب التي تتجلى في ما يسميه الإمبريالية الفكرية والمفاهيمية من ناحية، ومعالجته للمشاكل الداخلية والتبعية الفكرية وطبيعة المعرفة المنتجة داخل السياق الثقافي والتاريخي لماليزيا، وجنوب شرق آسيا بوجه خاص والجنوب الكوني بوجه عام.

فعلى سبيل المثال لم يكن الحافز وراء كتابة كتابه الأكثر شهرة **أسطورة الأهليين الكسالى** هو فقط تفكيك البناء التاريخي الاستعماري «للأهلي» بوصفه كسولًا ومتخلفًا كسمات معيارية جوهرية للمستعمَر، ولكن أيضًا لتفكيك استبطان وتبني هذا التصوُّر من جانب سياسيي ماليزيا مثلًا في حقبة ما بعد الاستعمار (Alatas, 1977c: 132). يرسم العطاس، من خلال تحليلاته للرأسمالية الاستعمارية، الطرق التي تديم من خلالها القوة الاستعمارية العملية الممنهجة لإبقاء المناطق المستعمَرة متخلفة، وتجريد الأشخاص الذين تحكمهم من إنسانيتهم، ووصمهم بصفات تدل على المكانة الدونية، أي السكان الأهليين الكسالى وهذا، وفقًا للعطاس، من اختراع القوة الاستعمارية. إن وسم الأهلي، من بين التصنيفات العرقية الأخرى، بأنه يفتقر إلى الرغبة في العمل، متسمًا بسمات سلبية تدل على عدم الإنتاجية، مثل الكسول، البطيء، وما إلى ذلك، هو إعادة إنتاج الاختلاف العنصري والكولونيالي الذي تولده كولونيالية الكينونة. إن هذا التمثيل الأسطوري للسكان الأهليين على أنهم يعوزون الإرادة للعمل مفاده أنهم يفتقرون إلى الإرادة لتحقيق التحول الذاتي إلى نمط كينوني جديد قادر على تحويل الوضع الراهن الذي تديمه القوى الكولونيالية سواء أكانت خارجية أو داخلية.

تدعي السلطة الحداثية/الكولونيالية احتكار الحداثة، على أنها مرحلة من تقدم المجتمع البشري يجب على المجتمعات الأخرى أن تحاكيها وتقلدها. بعبارة أخرى، يصبح المستقبل المنظور للجغرافيا المستعمرة وما بعد الاستعمار كامنًا في جغرافيا أخرى: أمريكا وأوروبا. وبالتالي، فإن المستقبل ليس مفتوحًا لإمكانات جديدة، وأنماط جديدة للكينونة يمكن أن تولد طرائق جديدة قادرة على ضمان رفاهية مجتمع معين. فالمستقبل في المفهوم الكولونيالي/الحداثي مفتوح للقوى الكولونيالية ومغلق في وجه المستعمَر. والأسوأ من ذلك هو استبطان هذه الصورة السلبية للسكان الأصليين من جانب مثقفي ما بعد الاستعمار وسياسييه، وضمان ديمومتها لتبرير فشلهم. هذا الواقع القائم هو الذي جعل العطاس يدحض مثل هذه الصورة الأسطورية عن المواطن الأصلي.

استقراء من ممارسة العطاس النقدية، فمن أجل تصفية الكولونيالية، هناك حاجة إلى

مهمة نقدية مزدوجة. **أولًا**، تصفية الكولونيالية المعرفية التي مثلت ووضعت اللاغربي في مكانة معرفية دونية، **وثانيًا**، تصفية كولونيالية الذات المستعمَرة من كل ما يمنع تحقيق ذات مبدعة قادرة على صنع تاريخ جديد. يؤكد العطاس أن الإمبريالية الفكرية تسعى «لتدمير ثقة الناس بأنفسهم» (Alatas, 2000: 33). ويعَدّ نقده الوقائي لظروف ما بعد الاستعمار جزءًا من هذه العملية المزدوجة نفسها، فأعاد نقديًا تقييم المشاكل التي تواجه مجتمع ما بعد الاستعمار مثل الفساد والعقل المعتقل ومشكلة المثقف الأحمق والأصولية الدينية وما إلى ذلك، وهي مشاكل تمثل عقبات في طريق مستقبل مستدام يضمن رفاهية مجتمع منفتح دائمًا على المستقبل.

إن نقد العطاس لممارسات العلوم الاجتماعية التي تحاكي وتقلد حتى الأسئلة ومشكلات البحث التي يثيرها (وفي بعض الأحيان يمليها) علماء الاجتماع الغربيون يهدف إلى إعادة النظر في أهمية هذه المشكلات والأسئلة في مجتمع مختلف قد يكون لديه مشاكل أكثر إلحاحًا ويتطلب معالجتها. بالنسبة إليه، فإن العلوم الاجتماعية المستقلة هي نتاج إبداع ذاتي لعلماء اجتماع يفكرون من موقعهم، ويدركون تمايزات واقعهم ودقة تفاصيله، فيثيرون الأسئلة ويعالجون المشاكل في محيطهم من أجل منع تكرار هذه المشاكل، من أجل فتح المستقبل لإمكانات أفضل. وبناء على ذلك يصر العطاس على الوظيفة الوقائية للعلوم الاجتماعية. إن نقده اللاذع للعقل المعتقل المقلد وغير المبدع هو محاولة لنفي الزمن السلبي المقلد، ووضع الأساس لزمن إبداعي يمكن أن يفتح المجال لبناء تاريخ إنساني ينتمي للمستقبل.

يساهم إرث العطاس النظري في نظرية المعرفة النقدية لمشاريع الديكولونيالية التي تفكك كولونيالية المعرفة الذي تنتج وتعيد إنتاج وتعرض وتفرط في عرض النظريات التي تنبثق فقط من التقاليد الأوروبية والأمريكية. هذه المشاريع تقدم في الوقت نفسه المعرفة الأخرى والمواضيع المعرفية النابعة من مناطق جغرافية أخرى تعرضت لوقت طويل لممارسات الطمس والإسكات. يبدأ نقد العطاس من الاعتراف بإمكان توليد المعرفة في مناطق جغرافية مختلفة من العالم والتي قد تواجه مشاكل وأسئلة مختلفة يجب التعامل معها، دون إغلاق النوافذ أمام المعارف الأخرى القادمة من أي جزء من العالم بشرط أن تكون ذات صلة بالمشكلات والأسئلة المعنية. وهذا ينطوي على عملية واعية للاطلاع على هذه المعارف والاختيار الملائم والمفيد منها. يستلزم هذا إذًا حوارًا أفقيًا مع التقاليد المعرفية الأخرى. لذلك، كان العطاس ينتقد الانغلاق على المعرفة المحلية ليس فقط لأن هذا قد يؤدي إلى قبول هذه المعرفة على أنها جامدة ومقدسة، ولكن أيضًا لأنه، كما أرى، يعتقد أن هذه المعرفة دينامية قادرة على توليد المعرفة في مجتمعاتهم ويمكن أن يكون لها بعدًا عالميًا. تتمتع كل معرفة بإمكان التعميم بقدر ما تكون ملائمة للسياق الجديد وبقدر ما تساهم في العدالة الاجتماعية والمساواة على نطاق كوني. ومن هنا جاء الالتزام بالانفتاح على الخبرات والمعارف البشرية الأخرى، ومن بينها التجربة الأوروبية. عند التفكير في نقد العطاس للتأصيل (Indigenization)، فإنه ينطلق ببساطة من فكرة أن العلوم الاجتماعية

هـي علم لا يمكن تأصيله ولكن يمكن تأصيل تطبيقاته [7](Alatas, 2002: 155; 2006: 10). وإذا تعامل المرء مع الأهلانية (Nativism) كمشكلة، فإن العطاس كان سيؤكد أنه من الواجب رفض كل النزعات الأهلانية، وأولها الأوروبية لأنها مهيمنة. لهذا السبب، من بين الردود على الاستعمار المعرفي الأوروبي المركزي، لا يدعو العطاس إلى قطع كامل عن أوروبا؛ ولكن للتعامل معه بوصفه نظرية معرفة «إقليمية». هذا لا يعني التفكير فقط في المفاهيم الأوروبية ولكن بكل مفاهيم من جميع التقاليد المعرفية في العالم على أن لا غنى عنها، ولكنها غير كافية في الوقت ذاته، وذلك بسبب تعدد الظواهر الاجتماعية والمعارف التي تنبثق منها. وبالتالي، في مشروع العطاس، من الأهمية بمكان إنشاء مفاهيم معرفية جديدة لفهم المجتمع ومشكلاته انطلاقًا من حاجات هذا المجتمع وتجاربه الخاصة. ويجب أن تنشأ هذه المفاهيم من تربة النظرية المعرفية التي يسكنها ويقوم عليها المجتمع قيد الدراسة. هذا أمر حاسم لكي يحمل هذا النقد بذور التغيير المحتمل. وهذا مشروع مستمر ولا يستبعد إمكان الاستعانة والتشاور مع أشكال مختلفة من المعرفة. على الضد من ذلك، فهو يفتح نافذته على جميع أشكال المعرفة ولكنها في الوقت نفسه تُسائل وتؤشكل كل هذه المفاهيم المستعارة/المفروضة على التربة المعرفية الجديدة، وتضعها في حوار أفقي مع الأشكال الحالية للمعرفة وبالتالي تتيح إمكان تغييرها أو تبنيها أو حتى رفضها. إن فعل الاستيراد والتقليد هو عمل كسول، لا يثمر شيئًا.

المراجع

Alatas, Syed Farid (2016). «Religion and Concept Formation: Transcending Eurocentrism.» in: Lutfi Sunar (ed.). *Eurocentrism at the Margins: Encounters, Critics and Going Beyond*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Alatas, Syed Farid (2005). «Indigenization: Features and Problems.» in: Jan Van Bremen, Eyal Ben-Ari, Syed Farid Alatas (eds.). *Asian Anthropology*. London: Routledge.

Alatas, Syed Farid (1995). «The Theme of «Relevance» in Third World Human Sciences.» *Singapore Journal of Tropical Geography*: vol. 16, no. 2, pp. 123–140, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9493.1995.tb00072.x>.

Alatas, Syed Hussein (2015). *The Problem of Corruption*. Kuala Lumpur: The Other Press.

Alatas, Syed Hussein (2006). «The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology.» *Current Sociology*: vol. 54, no. 1, pp. 7–23, <https://doi.org/10.1177/0011392106058831>.

Alatas, Syed Hussein (2002). «The Development of an Autonomous Social Science Tradition in Asia: Problems and Prospects.» *Asian Journal of Social Science*: vol. 30, no. 1, pp. 150–157, <https://doi.org/10.1163/15685310260188781>.

(7) لمناقشة موسعة للمفهوم، انظر: (Alatas, 2005).

Alatas, Syed Hussein (2000). «Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems.» *Southeast Asian Journal of Social Science*: vol. 28, no. 1, pp. 23–45.

Alatas, Syed Hussein (1981).

Alatas, Syed Hussein (1977a). *Intellectuals in Developing Societies*. London: Frank Cass.

Alatas, Syed Hussein (1977b).

Alatas, Syed Hussein (1977c). *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. London: F. Cass.

Alatas, Syed Hussein (1974). «The Captive Mind and Creative Development Studies.» *International Social Sciences Journal*: vol. 26, no. 4, pp. 691–700.

Alatas, Syed Hussein (1972). «The Captive Mind in Development Studies.» [Part 1]. *International Social Sciences Journal*: vol. 24, no. 1, pp. 9–25.

Alatas, Syed Hussein (1971). «The Cultural and Social Problems of the Muslim Community in South East Asia.» *Sedar - Journal of Islamic Studies*, pp. 21–28.

Alatas, Syed Hussein (1968). «Feudalism in Malaysian Society: A Study in Historical Continuity/Feodalite dans la Societe Malaise: Etude de sa Persistance Historique,» *Civilisations*: vol. 18, no. 4, pp. 579–592.

Alatas, Syed Hussein (1956). *The Democracy of Islam*. The Hague: W. Van Hoeve.

Al-Hardan, Anaheed (2014). «Decolonizing Research on Palestinians: Towards Critical Epistemologies and Research Practices.» *Qualitative Inquiry*: vol. 20, no. 1, pp. 61–71, <https://doi.org/10.1177/1077800413508534>

Dussel, Enrique D., Javier Krauel and Virginia C. Tuma (2000). «Europe, Modernity, and Eurocentrism.» *Nepantla: Views from South*: vol. 1, no. 3, pp. 465–478.

Grosfoguel, Ramon (2007). «The Epistemic Decolonial Turn.» *Cultural Studies*: vol. 21, nos. 2–3, pp. 211–223, <https://doi.org/10.1080/09502380601162514>.

⊠a⊠ībī, ⊠Abd-al-Kabir. (2019). *Plural Maghreb: Writings on Postcolonialism.* translated by P. Burcu Yalim. London: Bloomsbury Academic.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). «On the Coloniality of Being.» *Cultural Studies*: vol. 21, nos. 2–3, pp. 240–270, <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>.

Menon, Dilip M. (2018). «Thinking about the Global South.» in: Russell West-Pavlov (ed.). *The Global South and Literature*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 34-44, <https://doi.org/10.1017/9781108231930.003>.

Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press.

Mignolo, Walter D. (2002). «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference..» *South Atlantic Quarterly*: vol. 101, no. 1, pp. 57–96, <https://doi.org/10.1215/00382876-101-1-57>.

Mignolo, Walter D. (2007). «Delinking.» *Cultural Studies*: vol. 21, nos. 2–3 pp. 449–514, <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>.

Mignolo, Walter D. (2009). «Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom.» *Theory, Culture and Society*: vol. 26, nos. 7-8, pp. 159–181, <https://doi.org/10.1177/0263276409349275>.

Mignolo, Walter D. (2018). «Forward: On Pluriversality and Multipolarity.» in: Bernd Reiter (ed.). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*. Durham, NC: Duke University Press.

Quijano, Anibal (2000). «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.» *International Sociology*: vol. 15, no. 2, pp. 215–232, <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>.

Quijano, Anibal (2007). Coloniality and Modernity/Rationality.» *Cultural Studies*: vol. 21, nos. 2–3, pp. 168–178, <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.

Streicher, Ruth and Schirin Amir-Moazami (2016). «Provincializing Epistemologies: Reflections on Hegemonies of Knowledge Production and the Politics of Disciplinary Divisions.» [Billet]. *TRAFO – Blog for Transregional Research*. <https://trafo.hypotheses.org/3439> (Retrieved 28 May 2021).

Thiong'o, Ngugi wa. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Heinemann: J. Currey.

النّظرية الاجتماعيّة الإسلاميّة:
الإسلام والممارسة الاجتماعيّة

جوزيف الآغا(*)
جامعة هايكازيان.

ملخص

إنّ منشورات سيد حسين العطاس الغزيرة والواضحة ترقى إلى مستوى الأعمال المرجعيّة الغنية؛ وليس فقط التحليلات النقديّة أو التقييمات أو الطعون في المواضيع القائمة. في هذا المقال، واستناداً إلى تفاعل العطاس الديناميكي بين «الإسلام» و«التغيير الاجتماعي»، أحلّل مساهمة العطاس الرائدة في «النظرية الاجتماعية الإسلامية» البارزة ـ من منظور الإسلام، ليس فقط كدين، ولكن أيضاً كثقافة وطريقة حياة، والأهم من ذلك، «كممارسة اجتماعية»، والتي أصبحت الدّين الأسرع نموّاً في العالم.

كلمات مفتاحية: الإسلام ـ الممارسة الاجتماعيّة ـ النّظرية الاجتماعيّة ـ النقاش حول العلمنة – الفساد

Abstract

Syed Hussein Alatas' scholastic mindset is reflected in his masterpiece works that employ the multidisciplinary, interdisciplinary social science and humanities contextual approaches; which make them academic edifices – monumental works. They are rich in theories and concepts; they include a range of impressive primary sources and archival material as well as a watershed spectrum of thematically arranged references. They endeavour to portray a living, picturesque piece of the history of sociology and social theory as well as his discursive, epistemological, and traditional classification of sciences – but most importantly, they convey his contemporary theoretical and practical relevance of the social sciences. In this article, building on Alatas' dynamic interplay between "Islam" and "social change", I analyse his pioneering contribution to a salient 'Muslim Social Theory' – from the lens of Islam, not only as a religion, but also as a culture, way of life, and most importantly, as a "social practice".

Keywords: Islam – social practice – social theory – secularisation debate – sociology of corruption.

(*) البريد الإلكتروني: joseph.alagha@haigazian.edu.lb.

«لا يترك الإسلام مجالًا لأفكار مكيافيلي للانتشار. إنّ أطروحة العلمنة المبنيّة على الفصل بين الدّين (الكنيسة) والدّولة ليس لها عملة في الإسلام»

(Alatas, 1951: 14)

مقدّمة

يشرّفني أن أساهم بشيءٍ لذاكرة سيد حسين العطاس الأبديّة – الأستاذ المتميّز في الدّراسات الماليزيّة ومفكّر وعالم اجتماع رائد. على الرّغم من أن تأثير البروفيسور فيرتهايم والمدرسة الهولندية لعلم الاجتماع التاريخي النقدي يبدو واضحًا في كتابات العطاس المبكرة؛ إلّا أنّه خلق هويّته الفريدة من خلال إنتاج كتب ومقالات مدروسة ودقيقة وموثقة ومكتوبة جيّدًا، والتي تعكس عقليّته التحليليّة الدّراسيّة. أعمال العطاس هي روائع تستخدِم النُّهُج السّياقيّة متعدّدة التّخصّصات ومشتركة بين التخصّصات في ما يتعلّق بالعلوم الاجتماعية والإنسانيات، والتي تجعلها صروحًا أكاديميّة ـ وأعمالًا ضخمة. فهي غنيّة في النظريات والمفاهيم. وهي تشمل مجموعة من المصادر الأوليّة والمواد الأرشيفية المثيرة للإعجاب إضافة إلى طيف فاصل من المراجع المرتّبة حسب المواضيع. وهي تسعى إلى تصوير جزء حي وخلّاب من تاريخ علم الاجتماع والنظريّة الاجتماعيّة، فضلًا عن تصنيفه الاستطرادي والمعرفي والتقليدي للعلوم ـ ولكن الأهم من ذلك، أنها تنقل أهميّته النظريّة والعمليّة المعاصرة للعلوم الاجتماعية. يتمتّع العطاس بمعرفة موسوعيّة فهو متعدّد اللغات، حيث يتقن على ما يبدو ما لا يقلّ عن ثماني لغات، بوصفه عالم اللغة الكلاسيكية: العربية والإنكليزية والفرنسية والهولندية والألمانية، والفيليبينية، والإندونيسية، والماليزية. وقد زوّدته هذه المؤهلات الأكاديمية العالية بكل المعرفة اللازمة لإنتاج منظور مبتكر ومساهمة لا تُقَدّر بثمنٍ في الحفاظ على الثقافة، وعلى التاريخ الاجتماعي والسياسي؛ وعلى النّظرية الاجتماعية النّقديّة؛ وعلى علم اجتماع الدين؛ وعلى التنمية الاقتصادية؛ وعلى الدّراسات الثقافية، التي يفترض أنّها مدروسة جيّدًا ومكتوبة بشكلٍ مُطوّل وبغزارة في المجالات. وعلى هذا النحو، فإنّ منشورات العطاس الغزيرة والواضحة ترقى إلى مستوى الأعمال المرجعيّة الغنية؛ وليس فقط التحليلات النقديّة أو التقييمات أو الطعون في المواضيع القائمة. في هذا المقال، واستنادًا إلى تفاعل العطاس الدينامي بين «الإسلام» و«التغيير الاجتماعي»، أحلّل مساهمة العطاس الرائدة في «النظرية الاجتماعية الإسلامية» البارزة ـ من منظور الإسلام، ليس فقط كدين، ولكن أيضًا كثقافة وطريقة حياة، والأهم من ذلك، «كممارسة اجتماعية»، والتي أصبحت الدّين الأسرع نموًّا في العالم.

أولًا: العلوم الاجتماعية الإسلامية: النقاش حول العلمنة

من أجل تجنّب المركزيّة الأوروبيّة، يجب لتاريخ علم الاجتماع – «أحد المجالات الرئيسيّة في المجال الأوسع لبحوث العلوم الاجتماعية» (Maia, 2014: 1058) ـ أن يكون ملمًّا

بالخطابات الاجتماعية في الجنوب العالمي. وهناك حاجة إلى تأطير هذه الخطابات في «تحليل عابر للحدود الوطنيّة حيث يوَلّي اهتمامًا كبيرًا لظروف العمل الفكري والسّعي إلى الاستقلال الفكري في هذا المجال» (Maia, 2014: 1057). استجابت الأوساط الأكاديمية لتوصية العطاس وبصيرته وحسبتهما كمقياس. وكجزء من علم اجتماع الإسلام/الدين، ترقى النظرية الاجتماعية الإسلامية أو ما يسميه العطاس «العلوم الاجتماعية الإسلامية» إلى «مناقشة نقدية أو إيجابية للنظام الدّيني الإسلامي؛ أو تطبيق العلوم الاجتماعية في دراسة الظواهر الاجتماعيّة المستمدّة من التأثير الإسلامي» (Alatas, 1995: 86). وأضاف أنّ أبحاث العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة لم تُظهر بعد كجهدٍ مستمرّ وجماعيّ للتعامل مع المشاكل التي تؤهّلها الأنظمة الدينيّة الإسلاميّة ... سيسعى العقل المتوازن والتّأمّلي للحصول على مساعدة من العلوم الاجتماعية ... فالموتى يمكن أن يلهموا فقط. أمّا الأحياء فهم الذين يجب أن يطمحوا (Alatas, 1995: 89).

وفي مقالٍ سابق، قال العطاس إنّ موقف الإسلام هو أنّه لا يمكن فصل الدّين عن السّياسة. بل يجب أن تخضع المبادئ السياسية للمبادئ الدينيّة للعدالة والإنصاف (سورة الحديد: الآية 25) والمحبّة. ويعتمد جوهر حجّته على أن «الإسلام لا يترك مجالًا لأفكار مكيافيلي للانتشار»، وبالتالي فإنّ أطروحة العلمنة المبنيّة على الفصل بين الدّين (الكنيسة/المقدّسة) والدّولة (المدنّسة) لا مكان لها في الإسلام (Alatas, 1951: 14). بهذا البيان القوي، لا بدّ أنّ العطاس توقّع معظم المناظرات أدناه حول الإسلام والتّحديث والعلمنة، وأبرزها مناظرات قطب وفضل الرحمن وهيئة علماء المسلمين في لبنان.

يبدو أنّ الرّأي يكاد يكون إجماعيًا، أيّ أنّ الإسلام يعارض العلمانية بطبيعته. ويتّفق التقليديّون والإصلاحيّون المسلمون على أنّ الدولة الإسلاميّة يجب أن تحكم نظريًّا وفقًا للشريعة الإسلاميّة. وبالتالي، يدعي سيد قطب أن الحكومة الإسلاميّة تعارض «القوانين الإيجابيّة الإنسانيّة» وأنّها ملزمة بمواصلة «الثورة الكاملة للإسلام». وعلى هذا المنوال، يوسّع فضل الرحمن ولاية قطب بحجّة أن «العلمانيّة تدمّر قدسيّة وعالميّة جميع القيم الأخلاقية ... العلمانية هي بالضرورة إلحادية» (Sonn, 1987: 284). كما أعربت المؤسّسة الدينيّة عن آراء قطب ورحمن. فعلى سبيل المثال، أعلنت هيئة العلماء المسلمين في لبنان أن العلمانيّة هي نظام مبادئ وممارسات ترفض كل شكل من أشكال العقيدة والعبادة الدينيّة. وبناءً على ذلك، أشاروا إلى أن العلمانيّة ليس لها مكان في حياة المسلم. وتستبعد المفاهيم بعضها بعضًا: إمّا أن يكون الإسلام موجودًا بدون علمانية؛ أو العلمانية يجب أن تكون موجودة بدون الإسلام (Anon., 1976). ومع ذلك، أشار المثقّف السّوري الرّاحل صادق جلال العظم إلى جانب سلبي في هذا المنطق. وأظهر كيف منح المثقّفون ذوو التّوجّه الدّيني الشرعيّة لأنظمة الأمر الواقع، وفقًا لعلماء الدولة الذين يصدرون المراسيم الدينية (الفتاوى) لدعم النخبة الحاكمة من خلال تبرير سياساتهم ومعاقبتها على أساس الانسجام المزيّف مع الإسلام ومذاهبه (Al-‘Azm, 1997: 44-46).

ثانيًا: إرادة التّفكير كشرط للتقدّم مقابل أسطورة الكسلان الأصلي

جوهر الحجّة في كتاب العطاس هو أنّ الأيديولوجيّا الاستعماريّة سعت إلى «بناء صورة متجانسة وسلبيّة عن المواطن» (Alatas, 1977a: 238). ويسترشد نهج العطاس الأسطوري بـ «علم اجتماع المعرفة» والبحوث الإثنوغرافية. وبعبارةٍ أخرى، فإن نهجه تعليمي لديه غرض ووظيفة واضحَيْن. وتماشيًا مع نظريته في البناء والتفكيك الاجتماعيَّيْن، نظر العطاس إلى الأيديولوجيا على أنّها ممارسة اجتماعيّة وعرّفها بأنّها «نظام المعتقدات» حيث تتميّز بتسع خصائص: (1) «تسعى إلى تبرير نظام سياسي واجتماعي واقتصادي معيّن»؛ (2) «في هذه المحاولة، تشوّه ذلك الجزء من الواقع الاجتماعي الذي يحتمل أن يتناقض مع افتراضاتها الرئيسيّة»؛ (3) «أنّها موجودة أساسًا في شكل محتوى الفكر الظاهر الذي يختلف عن مضمونه الكامن»؛ (4) «أنها ذات طبيعة موثوقة»؛ (5) «تعبّر عن مصالح مجموعة مميزة» [عادةً ما تكون نخبة السلطة أو الطبقة الحاكمة]؛ (6) «عندما تكون مهيمنة تخلق وعيًا زائفًا بين المجموعة التي تمثّلها وكذلك المجموعة التي تهيمن عليها»؛ (7) «يمكن أن تستمدّ أفكارها من أي مصدر، وعلم، ودين، وثقافة، واقتصاد، وتاريخ، وما إلى ذلك»؛ (8) «تنشأ عن تضارب مصالح مجموعات منفصلة، في مجتمع له تقسيم عميق للعمل والطبقات الاجتماعيّة»؛ (9) «أفكارها الرئيسية هي في نهاية المطاف مشروطة إلى حدٍّ كبير بطريقة الإنتاج في وقتٍ ومكان معيّنيْن» (Alatas, 1977a: 1). وبالتالي، فإنّ الأيديولوجيا وبناء الهويّة وإعادة بنائها هي شكل من أشكال الممارسة الاجتماعية التي تخضع باستمرار للمراجعة.

أمّا ما يعارض تمامًا **لأسطورة الكسلان الأصلي** فهو قول العطاس «إنّ إرادة التفكير هو شرط للتقدّم» (Alatas, 1971: 21). وقد يذكّرنا ذلك بأنطونيو غرامشي، الذي وضعه موسوليني في السجن لمنعه من التّفكير. ومع ذلك، تمكّن غرامشي من كتابة واحدة من أهم روائعه في العلوم الاجتماعية **رسائل السّجن** ونشرها خارج السجن، على الرّغم من الرّقابة الصّارمة التي كانت تبحث عن المصطلح الرئيسي «البروليتاريا»، الذي استبدله غرامشي بعبقرية بأصوات «تابعة»، وعلى هذا النحو، تمكّن من الوصول إلى جمهورٍ كبير خارج السّجن. وفعل العطاس الشيء نفسه، ولكن مجازيًا أو تصوريًّا (أيّ مجازًا). وقال إنّ التحديث، كما العلوم الاجتماعية، هو نسبي وسياقي ويجب تنفيذه في إطار ثورة ثقافيّة محليّة الصنع تقودها القيادة الفكريّة التي تؤمن بتعبئة الموارد وتمارسها من أجل التغلّب على العوامل الموضوعيّة والتحوّل إلى منتجين، بدلًا من المستهلكين السلبيين للسّلع الغربيّة. تشير تعبئة الموارد إلى الطريقة التي يحشد بها البلد قدراته وموارده من أجل مواجهة الصّعوبات والتحدّيات الاستراتيجيّة التي تواجهه والتّصدّي لها. ومن المزايا الرئيسيّة لنظريّة تعبئة الموارد أنّها تولي درجة عالية من الأهمية لبقاء بلد ما، أيّ التكيّف مع الصّعوبات والتّحدّيات الاستراتيجيّة، مع البقاء على ثبات وإصرار في تحقيق أهدافها وخططها المستهدفة. ويمكن القيام بذلك عن طريق استخدام الفكر والرّوح الفلسفيّة ذات السّمات التالية:

(1) الرّغبة في معرفة شبكة الأسباب التي تهدّد المسألة؛ (2) احترام الأساليب العلميّة؛ (3) استخدام الذكاء على أوسع نطاق ممكن؛ (4) إدراك الترّابط بين أحداث وجهود ومشاكل المجتمع أو الكون؛ (5) امتلاك الثقة بشكلٍ واضح وتقدّمي؛ (6) القدرة على التفكير على المدى القصير والطويل؛ (7) القدرة على النّظر إلى مسألةٍ من منظورها الكامل؛ (8) القدرة على الاستمرار عند مواجهة أي مشكلة (Alatas, 1971: 23-24).

وبالتالي، يتعيّن على القيادة أن تضطلع بالمهمّة البارزة والاستراتيجية المتمثلة بالتركيز على تحقيق هذه المهام، بطريقةٍ تحوّل علاقة التبعيّة إلى علاقة الاعتماد المتبادل، وفي نهاية المطاف إلى علاقة الاكتفاء الذاتي. واختتم العطاس حديثه قائلًا: «دعونا نوليّ اهتمامًا للتراث التاريخي لآسيا بينما ندرس في الوقت نفسه العلوم الجديدة من الغرب. ويجب على المسلمين والمجتمعات الأخرى في آسيا اختيار مسألتهم الخاصّة وإنتاج الصّيغة الخاصة بهم [علم الاجتماع: نسبي وسياقي]. يجب أن يكونوا قادرين على وقف الاستعمار الفكري الذي يتزايد يومًا بعد يوم [واستبداله بثورة ثقافية محليّة الصنع]. ولهذا السبب هناك حاجة ماسّة إلى القيادة في التفكير لتحقيق استقلال العقل كشرط نهائي لحريّة الأمّة: (Alatas, 1971: 27-28).

ومع ذلك، لا يمكن تحقيق ذلك من دون حملة عدوانيّة للقضاء على الفساد.

ثالثًا: الفساد وأثره المجتمعي المدمّر

وكجزء لا يتجزأ من نظريّته الاجتماعيّة الناقدة المتمثّلة بتفكيك العالم العربي والإسلامي، يضع العطاس الفساد في هذا الإطار بوصفه جائحًا خبيثًا متحوّلًا، يُدمَج في النّسيج الاجتماعي للمجتمع، ويُهدّد بالتالي أُسُسه الأخلاقيّة الأساسيّة. وفي مكانٍ آخر، يُشبِّه العطاس الدّين «بمبنى ذي أسس خفية» (Alatas, 1977b: 216). «وبصفةٍ عامّة، فإنّ الوظيفة التي يؤدّيها الدّين في الحياة البشرية الجماعيّة والفرديّة هي التّكامل ... ويستجيب الدّين لهذه الاحتياجات من خلال توفير قوانين أخلاقية معياريّة تحدّد بوضوح الخير من الشّر ... نظرًا إلى طبيعته ووظيفته، فإنّ الدّين يعُمّ ويحتضن جميع مجالات الحياة تقريبًا (Alatas, 1977b: 217). وأضاف العطاس: «الدّين ليس أخلاقيّات، ولا علمًا، ولا فنًّا، لكنّه يميل إلى أن يكون مرتبطًا للغاية بالثلاثة. ويتجلّى أيضًا في التنظيم الاجتماعي للقبيلة، وفي الأفكار ذات المركز الأعلى أو الأدنى، وفي شكل وأسلوب الحكومة نفسها» (Alatas, 1977b: 218)؛ وهنا تكمُن الحلقة المفقودة للفساد.

وكتعبير ملطّف أو كتشبيه، فإنّ الممارسة الاجتماعية للفساد لها ما يبررها على أنّها نتيجة لإغراءات غير عادية للرجال العاديين. في تحليل علم اجتماع الفساد، قال سيد حسين العطاس إنّ «الفساد المدجزري»، أو الفساد الكلّي، منتشر بشكلٍ مزمن، لأنّه يأخذ النّظام الاجتماعي بأكمله كرهينة، من خلال عمليّة موجّهة من الأعلى إلى الأسفل، حيث «الأجهزة الحكوميّة مصابة بشكلٍ خطير بالفساد» (Alatas, 1977a: 11). ومن خلال استخدام منهجيّة علم الاجتماع التاريخي النقدي، شدّد العطاس على أهميّة كل من «المعرفة الأساسيّة»

المفاهيمية والنّهج السّياقي، حيث إن الباحث «يجب أن يكون على دراية كاملة بتاريخ ولغة وثقافة وظروف» دراسة الحالة المعنيّة، من أجل أن يكون قادرًا على اختبار النظرية ضدّ الواقع (Alatas, 1977a: 11). وعلى هذا النّحو، فإنّ العطاس هو ينبغي أن يكون جسرًا ثابتًا بين الحقائق والقيم. أثناء المشي بين قطرات المطر في بحرٍ من الفساد، يحدّد العطاس الدّور الجوهري للمراجعة الداخليّة على المستوى الوطني أو على مستوى الدولة. وهنا يأتي دور ووظيفة «أمين المظالم» (وفاقى محتسب) في القضاء على الفساد وتسويته من خلال دوره الأساسي في إذكاء الوعي لدى الجمهور ورفعه إلى الوعي بضخامة المشكلة وحجمها الهائلة. ومع ذلك، جادل العطاس بأن مؤسسة أمين المظالم لا يمكن أن تحرز تقدّمًا يُذكر في مكافحة الفساد من دون «إرادة الطبقة الحاكمة» لدعمه (Alatas, 1977a: 120ff). ويلاحظ أن «تردّد الجمهور في التقدّم غالبًا ما يكون هو الحال عندما تكون قوى الفساد لا تزال مهيمنة ومنتشرة على نطاقٍ واسع. ويُضاف إلى ذلك تراجع الرّوح المعنويّة بسبب التّساهل في إصدار أحكام قضائية ضد الفاسدين» إذا ما تم البتّ فيها على الإطلاق (Alatas, 1977a: 123).. وفقًا للعطاس، الحلّ الوحيد هو أنه، «بمجرّد أن يعرف الفاسدون أنّ العقوبة التي ستجذبها جنحتهم هي قاسية، وأنه سيتم تطبيقها بكامل قوتها، إذا اكتشفوا ذلك، فمن المؤكّد أنهم سيشكّلون مساراتهم. ولا يمكن للمجتمع التخلّص من الفساد ما لم يذهب نحو معالجة المشكلة بالشدّة التي تستحقّها ... ماذا لو كانت الطبقة الحاكمة نفسها فاسدة أو متفشّية الفساد؟ (Alatas, 1977a: 124). وفي مثل هذه الحالة، فإن القوة الدافعة هي ما أقترح أن نسمّيه «الغضب الجماعي» (Alatas, 1977a: 125).

وبعبارةٍ أخرى، في مثل هذه الحالة، يقترح العطاس ثورة شاملة صريحة ضد نخبة السلطة الراسخة، الذين قد يقاتلون بأيديهم وأرجلهم إذا واجهوا وضعًا يطالبهم بالتخلي عن امتيازاتهم المتراكمة. وحذّر العطاس من «أنّ الفساد ليس متفشّيًا في المجتمعات النّامية فحسب، بل تطوّر في نطاقه ودرجة انتشاره إلى درجة تحوّله إلى كارثة مستمرّة. والضّرر الأكبر الذي لحق بالمجتمع هو إضعاف إرادة محاربة الفساد والقبول التدريجي له كأسلوب حياة بين من هم في السّلطة» (Alatas, 1977a: 132).

وهكذا، فإن الطريقة الوحيدة لتغيير ثقافة الفساد هذه هي من خلال جهود متضافرة لتغيير العقليّة قبل تغيير النص، بخاصة عندما يكون «النفور الأخلاقي ضعيفًا ضدّ الفساد» (Alatas, 1977a: 132). إلى جانب «الضعف في القيادة وعدم القدرة على إدراك المشاكل» (Alatas, 1977a: 133). وأكّد العطاس من جديد أن «النهج الكلّي في مكافحة الفساد هو النهج الواعد الوحيد» (Alatas, 1977a: 135). وحذّر بالقول، «إنّ درجة التجريد من الإنسانيّة النّاجمة عن الفساد في دول العالم الثّالث مذهلة إلى درجةٍ أن أي محاولة لمقاومتها ينبغي أن تحصل على أقصى قدر من الاستجابة. إن ظاهرة الفساد المجموعة، أي تداخلها مع عناصر سلبية أخرى – التي سبق ذكرها مثل الإهمال والخمول وعدم الكفاءة والاستخفاف الشّديد بالمعاناة الإنسانية – هي من شأنها أن تجعل من القلق المُبالغ فيه بشأن مسائل

مثل حقوق مكافحة الفقر مسألة تفاهة (Alatas, 1977a: 137)... وكسْر هذا الاتجاه هو مهمّة هذه الأجيال والأجيال اللاحقة من المعنيين برفاه المجتمع البشري ومستقبله. أمّا بالنّسبة للفاسدين، فهم لا يهتمون بأي مثال سامي» (Alatas, 1977a: 141).

رابعًا: الإسلام والتغيير الاجتماعي

باستخدام علم اجتماع الدين (الإسلام) كصياغة، فإنّ جوهر حجة العطاس موجود في استنتاجه: «من حيث التحديث والتطور الديمقراطي والعقلانية، كانت التّغيرات في الأفكار الدّينية والممارسات [الاجتماعيّة] في بعض الأحيان تتّجه نحو هذه الأهداف، وأحيانًا بعيدًا منها، على الرّغم من أنّ القيم الإسلاميّة في حدّ ذاتها ليست السّبب المباشر للتنافر (Alatas, 1969: 138-139). وهكذا، يجد «الإسلام»، كما يعيش أتباعه، تعبيرًا ضروريًّا في الممارسات الاجتماعية. ووفقًا لهذه القراءة، إنّ الإسلام هو ممارسة اجتماعية تخضع باستمرار للبناء وإعادة البناء. من خلال ذلك، كان يتوقّع العطاس غيدنز، الّذي يجادل على غرار ما يلي: «تتمثّل إعادة التّفكير في الحياة الاجتماعية الحديثة في حقيقة أن الممارسات الاجتماعية تُدرس وتُكرّر باستمرار في ضوء المعلومات الواردة عن هذه الممارسات نفسها، وبالتالي تغيير طابعها تغييرًا بنّاءً» (Giddens, 1990: 38).

يُعرِّف العطاس الدّين بأنه «طريقة حياة [ممارسة اجتماعية] استنادًا إلى مفهوم ما هو إلهي وخارق للطبيعة حيث تُعتَبَر المرجعيّة النهائية التي يأمر بها الإنسان بوجوده ويستمد منه معناها. وهو يشمل إقامة علاقة مع المرجعيّة التي تصدر تقسيم الحياة إلى المقدَّس والمدنّس، وأعمال الطقوس والصلاة والتضحية وغيرها من السّمات (Alatas, 1969: 133). وفي ما يتعلق بالعلاقة بين الدّين والتغيير الاجتماعي، يكثر العطاس من نقده أو يركّز كثيراً على «الهيكل العقائدي» الذي «يضع إلى حدٍّ ما نوع رد الفعل الذي يتطور به المجتمع الديني تجاه المحفزات المحيطة به. الهيكل العقائدي يهيّئ الحساسيّة التفاضليّة [الحساسيات الدينية] للمجتمع نحو مختلف التغييرات» (Alatas, 1969: 133). وقد تناول علماء الاجتماع المعاصرون هذه المواضيع وصاغوا تفاصيلها ـ وبخاصة «الحساسيات الدينية» والممارسة الاجتماعيّة.

على سبيل المثال، يقول بيات إنّه على الرغم من أن تجارب ما بعد الإسلام قد تختلف، «إلّا أنّها تشير جميعها إلى بعض التحوّل والتّغيّرات في الرؤية... وتشير فترة ما بعد الإسلام إلى انتقال استطرادي نقدي أو مخرج عملي، ولو بدرجات متفاوتة، من مجموعة إيديولوجية إسلاميّة تتّسم على نطاقٍ واسعٍ باحتكار الحقيقة الدينيّة والتفرّد والتّركيز على الالتزامات، وصولاً إلى الاعتراف بالغموض والتعدّد والشمول والمرونة في المبادئ والممارسة» (Bayat, 2013: 25). وأشار بيات إلى أن سبب وجود ما بعد الإسلاموية هو الانتقائية والسياق والبراغماتية (الروح العمليّة)، التي تميزه عن الرؤية الاجتماعية والأخلاقيّة والسياسيّة الإسلامويّة الصّارمة (Bayat, 2013: 240-254).

ويؤكّد بيات أنّ ما بعد الإسلام «يمنح دورًا نشطًا للدّين في المجال العام» (Bayat, 2013: 8). ويضيف: «إنّ ما بعد الإسلامويّة لا تخرج من العدم؛ بل إنّها تبني على خلفية تاريخيّة... واليوم، في عصر العوْلَمة المختلف جذريًّا، يبدو أنّنا ندخل حقبة جديدة في العالم الإسلامي حيث تخرج الإسلاميّة – المتضرّرة من أزمة شرعيّة لتجاهلها وانتهاكها لحقوق النّاس الديمقراطية – وتفسح المجال لنوع مختلف من الحكم الديني الذي يأخذ الديمقراطية على محمل الجد بينما يرغب في تعزيز الحساسيات التقية في المجتمع. ويبدو لنا أنّنا نبشّر بقدوم عالم إسلامي في مرحلة ما بعد الإسلام، حيث تتخذ الحركات الشعبية السائدة طابعًا مدنيًّا وديمقراطيًّا» (Bayat, 2013: 30).

دفعت الحساسيات التقية أو «الدينية» نفسها العطاس إلى الجدال، «إنّ قراءتي الخاصّة للإسلام هي أنّه يجوز للمسلم أن يتبرّع بعينيه، اللتين يمكن التّبرع بهما بأي حال من الأحوال للديدان. وربمّا يكون الاعتراض عليه أكثر من مجرد طبيعة جمالية. ويبدو من الناحية النفسية أنّه ينتهك الشعور باحترام الموتى. غير أنّ جميع هذه الاعتبارات لا ينبغي أن تكون عقائدية بحتة» (Alatas, 1969: 139, ft 10).

وبعبارةٍ أخرى، وفقًا لما ذكره العطّاس، فإنّ التبرّع بالعينيْن قبل أن يُشوّها يتّفق مع القيم الأخلاقية والمعايير والحساسيّات الدينيّة الإسلاميّة. يستخدم هيرشكند قراءة مماثلة وإن كانت ممارسة اجتماعية أخرى. وتعليقًا على «الحساسيات التقية» أو «التصرفات»، يستخدم مفهوم الجمهور المضاد «لاستجواب مجموعة من الممارسات الاستطرادية القائمة على التعبير المفاهيمي العام المختلف جدًّا للجمهور عن تلك التي توفرها التقاليد الليبرالية الديمقراطية» .(Hirschkind, 2006: 232) وفقًا لهيرشكند، الجمهور المضاد «يرتكز على صرح مفاهيمي حيث تعدّ المداولات والانضباط، أو اللغة والسلطة، مترابطين تمامًا... سلطة تأديب الخطاب الأخلاقي... تقع... في **التصرفات التقية**، **والحساسيات المجسدة** وأساليب التعبير المفهومة لتسهيل تطوير وممارسة **الفضائل الإسلامية**، وبالتالي في **العناصر الأخلاقية الإسلامية**» (Hirschkind, 2006: 106-108)(التشديد من قبلي).

وبالتالي، فإنّ عناصر الجمهور المضاد هي الجماليات والحساسيات و«الحسية أو المحسّ» و«طرق التقييم»، التي تخلق الظروف للتصرفات الأخلاقيّة-الأدبيّة التقية المناسبة وفقًا للفضائل الإسلامية. ويوضّح هيرشكيند أن الحسّيّة تتعلّق بالحساسيات والتأثيرات والتصرفات المجسدة أو العادات الدائمة (Hirschkind, 2006: 108) .

يمكن أيضًا مقارنة هذه التفسيرات والقراءات «بشرط التلف» لجون لوك، أيّ جواز توزيع الأشياء التي اكتنزها الفرد (أكثر من حاجته)، حتى لا تفسد (تعفن) ويمكن للآخرين الاستفادة منها. وكتب لوك، «بقدرِ ما يستطيع أي شخص أن يستفيد من أي ميزة من مزايا الحياة قبل أن تُفسد، فإنّه قد يقومُ بإصلاح الملكيّة من خلال عمله. وكل ما هو أبعد من هذا هو أكثر من حصّته، وينتمي إلى الآخرين. فلم يصنعْ الله شيئًا ليفسده المرء أو يدمّره (Locke, 1823: 218-219)... كان عليه فقط أن ينظر إلى أنّه استخدمها قبل أن تُفسد، وإلّا أخذ أكثر من

حصّتِه، وسرق الآخرين. وبالفعل، كان أمرًا غبيًّا، فضلًا عن أنّه غير نزيه، أن يكدّس أكثر ممّا يمكن أن يستفيد منه إذا تخلّى عن جزءٍ لأي شخص آخر، بحيث لا يُهلك بلا جدوى في حوزته، ويستفيد أيضًا من ذلك» (Locke, 1823: 124).

خامسًا: العطاس وسَمْت (هابتوس ـ Habitus) بورديو والعواصم

بعد الجدل بأن «الدّين» و«التغيير الاجتماعي» يعملان في بعض الأحيان في وئام، ولكن في أوقاتٍ أخرى يتعارضان، فمع ذلك، وفقًا للعطاس، إنّ العلاقة الدينامية بين «الحساسيات الدينيّة» والممارسات الاجتماعية تعتمد على ثالوث: «البنية العقائدية للإسلام» و«الخلفية الثقافية»؛ و«الوضع الذي يؤدي إلى التغيير [...] حتى لو كان التغيير يوقظ عدم الارتياح والمقاومة في المجال الثقافي» (Alatas, 1969: 134).

وبهذا، كان يتوقّع العطاس نظرية بورديو الميدانية (السّمْت)، وبخاصّة مفهوم «رأس المال الدينيّ». ووفقًا لبورديو، يشير رأس المال الدّيني إلى الطريقة التي يتم بها الاستيلاء على المعرفة الدينية ونشرها (Bourdieu, 1971: 295-334; English translation, 1991: 1-44). وينظر بورديو إلى هابيتوس كقوة أو كممارسة ميدانيّة.

«هابيتوس هو نظم التّرتيبات الدّائمة والقابلة للنقل، والهياكل المنظمة المهيّأة للعمل كالهياكل الهيكليّة، أيّ كمبادئ تولّد وتنظّم ممارسات وتمثيلات يمكن تكييفها بموضوعيّة مع نتائجها بدون أن تفترض مسبقًا وجود وعي يهدف لتحقيق الغايات أو تعبّر عن إتقان العمليّات اللازمة من أجل تحقيقها... [يتم ذلك] من دون أي حساب، في ما يتعلق بالإمكانيّات الموضوعيّة، المدرجة على الفور في الوقت الحاضر، والأمور التي يتعيّن القيام بها أو عدم القيام بها، وقول بعض الأشياء أو عدم قولها في ما يتعلّق بمستقبل محتمل «قادم» حيث ... يطرح نفسه بإلحاح وادّعاء وجود يستبعد جميع المداولات ... الهابيتوس هو عبارة عن عفويّة بدون وعي أو إرادة» (Bourdieu, 1994b: 96-97 and 100).

هابيتوس هو «مجموعة من المخططات التي تمكّن العملاء من توليد الممارسات اللانهائيّة المكيّفة مع الحالات المتغيرة بلا نهاية» التي جوهرها هو نوع من «الارتجال المنظّم» (Alatas, 1969: 120). هابيتوس بورديو يضع «التركيز على الأساس الجسدي والصّفات الضمنيّة للترتيبات المعنيّة، والإشارة إلى نماذج اللغة، والتشديد على أهميّة التكرار/الممارسة للغرس والتكاثر ... هناك هابيتوس منفصل مرتبط بكل من الظروف الطبقيّة لوجود المجتمعات الحديثة (Messick, 1996: 226).

رأس المال السّياسي «هو كل ما يمكّن القادة من الحصول على أي شيء. إنها سمعتهم، وقدرتهم على خلق الصحيفة، ودورهم القانوني، وأصدقائهم في المجتمع، ومقدار المال الذي يمكنهم جمعه، وعدد الأشخاص الذين يدعمونهم، وطول الوقت الذي يبدي فيه الناس

استعدادًا للاهتمام بهم وأكثر من ذلك بكثير أيضًا»[9]. وشدّد العطاس، في شرحه للحساسيات الدينية، على النهج السياقي، حيث حذّر من أن «الهيكل العقائدي لا يوازي دائمًا الهيكل الفعّال في حياة المجتمع» (Alatas, 1969: 135).

سادسًا: الإسلام والثقافة الشعبية

ومرّةً أخرى، تتوقع نظريّة العطاس لتعبئة الموارد بورديو من خلال التشديد على الدّور الأساسي للوكالة، فيتوقّع العطاس هابيتوس بورديو. ويقول إنّ الهابيتوس هو مُستوعب ومحدّد تاريخيًّا (يتغيّر مع مرور الوقت ويتم غرسه بسبب أمور خارجية)، وليس واعيًا وموجّه نحو الأهداف تمامًا (لاواعي، شبه واعي). الهابيتوس هو بين الهيكل والوكالة؛ هو ذو أولويّة ثانية. وعلاوة على ذلك، فإنّ الهابيتوس هو هيكل مجسّد ونظام من الترتيبات تجاه السلوك الذي يحدّد الإجراءات الملموسة؛ وليس «الإجراءات» في حد ذاتها، بل ما يُكمن في أساسها. ودائمًا ما ينطوي الهابيتوس على علاقات القوة الرمزية المخفيّة. فعلى سبيل المثال، ينبغي تدبير علاقات السلطة عند إعطاء الهديّة؛ ولذلك، فإن الوعي الزائف هو جانب ضروري من جوانب السّلوك الاجتماعي الذي يكمُن وراء الصراع). ويشير مفهوم بورديو للعنف الرمزي (أو رأس المال الرمزي الذي يظهره تبادل الهدايا) إلى فرض ثقافة الطبقة الحاكمة على الجماعات المهيمنة، ولا سيّما إلى العملية التي تجبر بها هذه الجماعات المهيمنة على الاعتراف بالثقافة الحاكمة بوصفها ثقافة مشروعة وثقافتها الخاصة بوصفها ثقافة غير شرعية» (Bourdieu, 1994b: 86).. على هذا النحو، فإنّ الهدية هي عمل من أعمال العنف الرمزي. ويزعم بورديو أن النظرية الاجتماعية ينبغي أن تساهم في تحرير القمع والسلطة وإزالة الشرعية عنها. فهي تحافظ على الاختلافات الطبقية، والذوق الاجتماعي، ويخفي عدم المساواة الاجتماعية. رأس المال الرمزي يقابل «سمعتك وشرفك»، والتمييز، والهيبة (Fowler, 1999: 8, 2). ويعرّف بورديو رأس المال الرّمزي بأنه «درجة الهيبة المتراكمة، أو الشّهرة، أو التكريس، أو الشرف [الذي يمتلكه شخص ما و] الذي تأسّس على جدليّة المعرفة والاعتراف» (Bourdieu, 1993: 7; 1990: 22 and 111).

ويشير مفهوم التّكاثر الثقافي لبورديو إلى الطّرق التي تساعد بها المدارس وغيرها من المؤسّسات الاجتماعية على إدامة التّفاوتات الاجتماعيّة والاقتصادية عبر الأجيال. ومن خلال المناهج الدّراسية الخفية، تؤثر المدارس في تعلّم القيم والمواقف والعادات. (انظر ظاهرة بورديو «الذوق السليم»). يشير رأس المال الاجتماعي لبورديو إلى الشبكات الاجتماعية التي يمكنها التعبئة، بوصفها شرطًا ضروريًّا للديمقراطية لأنّ هذه الجمعيّات تصبح أدوات للمشاركة السياسية. إنّ رأس المال الاجتماعي هو الشبكة أو الرعاة ذات نفوذ يمكنك استخدامها لدعم أفعالك (Fowler, 1999: 2). وببساطة، فإنّ رأس المال الاجتماعي هو الاتصالات والمعارف، وممارسة الشبكات الاجتماعية الدائمة (Fowler, 1999: 2). أمّا رأس المال

(9) انظر <http://www.theaesthetic.com/NewFiles/capital.html> (تم الاطلاع في 5 تموز/يوليو 2005).

الاقتصادي فيتوافق مع «الأسهم والأرصدة، ولكن مع الفائض الموجود أيضًا في الرّواتب العالية جدًّا». ومن خلال إضفاء الطابع الرّسمي على هذا المفهوم، قال بورديو إنّ المرء «يكتسب وسيلة تحليل المنطق الذي يتم بموجبه تجميع هذا النوع من رأس المال ونقله وإعادة إنتاجه، ووسائل فهم كيفيّة تحوّله إلى رأس مال اقتصادي، وفي المقابل، ما هو العمل المطلوب لتحويل رأس المال الاقتصادي إلى رأس مال اجتماعي، ووسائل استيعاب وظيفة مؤسسات مثل الأندية أو الأسرة بكل بساطة» (Bourdieu, 1995: 32-33). ويشير فولر إلى أن الإسلاموية «تمثل أهم قوة [تعبئة] للتغيير السياسي في جميع أنحاء العالم الإسلامي» (Fuller, 2003: 24). ويضيف قائلًا إنّ «الإسلاميين بارعون في تحديد المظالم والتعبير عنها، ولكن لكي ينجحوا يجب أن يتجاوزوا أدوارهم الحاليّة إذا رغبوا في البقاء على صلة باحتياجات المجتمعات»، وهنا يأتي الدور البارز لتعبئة الموارد. وبالتالي، وفقًا لفولر، فإنّ الإسلاموية هي «إطار ديني وثقافي وسياسي للمشاركة في القضايا التي تهم المسلمين الأكثر انخراطًا سياسيًّا» (Fuller, 2003: 193).

تصوّر عالم الأنثروبولوجيا الشهير الراحل كليفورد جيرتز (1926ـ2006) الثقافة من حيث مفهوم السّلطة. وعرّف الثقافة بأنها «نمط من المعاني المنقولة تاريخيًا يتجسّد في الرموز، ونظام من المفاهيم الموروثة يُعبَّر عنه بأشكالٍ رمزية يتّصل بها الرجال ويديمون ويطوّرون معرفتهم ومواقفهم تجاه الحياة» (Geertz, 1973: 89) وعلى خطاه، العالم الاجتماعي الأمريكي جوزيف س. ناي[10] يُعرّف الثقافة بأنّها مجموعة من القِيَم والممارسات التي تخلق معنى للمجتمع؛ مؤكّدًا أنّ الثقافة العالية والشعبية على حد سواء هي مصدر «القوة الناعمة» (Nye, 2004: 44-45).

وكناشط أكاديمي واجتماعي وسياسي، دعا العطاس الوكالة وربط الصالح العام (المصلحة) بالإصلاح (ضد الفساد)، والمقاومة، والتعبئة، والنّضال السياسي، والاجتماعي. وعلى غرار ستوري (Storey)، رأى العطاس الثقافة الشعبية موقعًا للصراع بين: (1) «مقاومة» المجموعات التّابعة في المجتمع، والمجموعات الفرعيّة، و(2) قوى «الإدماج» التي تعمل لصالح الجماعات المهيمنة في المجتمع (Storey, 2001: 5-14; 2014: 11-13). وفي المقابل، يفترض ريك بينكستن أنّ الممارسات الاجتماعيّة المقدّسة والمدنّسة على حدّ سواء تسهم في نشر الديمقراطية وتعزيز التفكير الديمقراطي. ويرى أن الممارسات الاجتماعية – وبخاصة الفنية منها – تُعزّز المجال العام المفتوح في مجتمع ديمقراطي؛ مجتمع مبني على التعدّديّة والتّنوع الغني لسُكّانه، حتى يتمكّنوا من التعبير بحريّة، وبمهارة، عن هويّتهم الثقافيّة الخاصّة، وبالتالي المساهمة في تعزيز المجال الثقافي العام (Pinxten, 2003).

---

(10) شغل ناي منصب عميد كلية كينيدي للإدارة الحكومية في هارفارد، وكان مساعد وزير الدفاع في إدارة كلينتون، وكان الرئيس السابق لمجلس الاستخبارات الوطني.

سابعًا: المصلحة (الصّالح العام) والمقدّس

مع الحفاظ على مفهوم المصلحة (المصلحة العامة) كنقطة ارتكاز في العديد من أعماله، سلَّطَ العطاس الضّوء على الاختلال بين المُقدّس والمُدنّس؛ المتديّن والعلماني، وبخاصة في حالتنا، تعتمد تقلّبات البندول بين «الحساسيات الدينية» و«التغيير الاجتماعي» على أساس التطوّر المستمرّ للممارسات الاجتماعيّة. وجادل العطاس بأنّ المصلحة هي سياقية ومنطلقة نحو الهدف. على سبيل المثال، والدليل الذي يبرهن ذلك أثناء شرح بعض الممارسات الطقوسية في الإسلام مثل طقوس النكاح أو مراسم بيرساندينغ (Bersanding) أي مراسم الزواج في ماليزيا، وهي «ثقافية تمامًا» (Alatas, 1969: 134)ـ كتب العطاس: «لكن تبريرهم لم يستند مباشرةً إلى نصّ القرآن. واستندوا إلى مبدأ الصّالح العام» (المصلحة) (Alatas, 1969: 135). وهذا يستدعي تفسيرًا دقيقًا ووضع سياق شامل.

وتُتَرجم مفاهيم المصلحة (المصلحة العامة، المصلحة الإنسانية، الصالح المشترك، الصالح العام) و«المسلم التّقي الصالح» إلى أفكار حول التّراث الثقافي الإسلامي الأصيل والحساسيّات الدينيّة أو التقية ضمن المجالات المعياريّة والأساسيّة للممارسات الاجتماعيّة القائمة على العادات المحليّة، والعقل السليم، والشعور بالعدالة، والتماسك الاجتماعي والمجتمعي، والسلام والنظام (Masud, 2000-2001: 24-28; 2005: 107-108). وبما أنّ العلماء السّنة والشيعة يستخدمون المصلحة لإضفاء الشرعيّة على بعض المبادئ التوجيهية للسلوك أو مبادئ الممارسة في «فقه الحياة اليومية»، فمن المفيد شرح كيفيّة عمل طريقة التفكير هذه. المفهوم الفقهي للمصلحة هو مصدر ثانوي للشريعة الإسلامية يشير إلى أحد فقه الشريعة الإسلامية (أي قواعد الفقه)، والذي ينصُّ على أنّ تجنّب المفسدة هو دائمًا أفضل من أي فائدة ممكن أن تتحقّق من الفعل، أو «درء المفاسد مُقدّم على جلب المصالح» (خامنئي، 2004؛ 2009) ؛إنه عمل متوازن: «كل ما له آثار سلبية ومفاسده تفوق مصالحه يعتبر محظورًا» (فضل الله، 2009: 82). وأوضح الرّاحل آية الله السيد محمد حسين فضل الله (1935ـ2010) – وهو مرجع شيعي كبير وزعم أنه «الزعيم الروحي» لحزب الله في الثمانينيات ـ أنّه عندما يواجه شخص ما حكميْن يتطلّبان تحكيم عقله، العقل يقول له إن الله قد فرض على البشر الأحكام من أجل المصلحة (مصلحة / ميزة / فضيلة) والمفسدة (الحرمان/الشر). وفي هذه الحالة، فإن ما له الأسبقية هو إما درء الحرمان الجسيم أو اتباع الميزة الأكثر بروزًا. وهكذا، ووفقًا للمقولة المذكورة أعلاه، يُنفّذ الحكم على أساس التنازل عن الأمر الزجري الأقل أهمية لصالح الأمر الأبرز (فضل الله، 2009: 82ـ83)[11].

يقول نصير إنّ «هذا هو أساس مفهوم المصلحة بأكمله الذي يُعرّف بأنّه «شراء المنفعة وتجنّب الإصابة [الضرر] في إطار روح الشّريعة الإسلاميّة، ويضع الاهتمام برفاه الإنسان أعلى من منطق المبادئ الرّسميّة للاستنتاجيّة» (Nasir, 2002: 32). وفقًا للنعيم، يبدو أنّ المصلحة تشبه إلى حدٍّ كبير الفكرة الإنكليزية عن «السياسة العامة» أو «سياسة القانون»...

(11) انظر القسم المعنون «فرض الأحكام بين المصالح والمفاسد».

وأكّد الطوفي أنّ المصلحة هي حاسمة حتى في ما يتعلّق بنصّ القانون (النّص والاجماع). وإذا تعذّر التوفيق بين هذا الأخير والرّفاه العام فهذا يتعلّق بالجوانب القانونية للحياة اليومية. وبعبارةٍ أخرى، باستثناء المسائل المتعلّقة بطقوس العبادة وممارساتها، ينظر الطوفي إلى المصلحة على أنّها ذات أهمية قصوى وقادرة على إبطال نصّ الشريعة الإسلامية (An-Na'im, 1990: 26).

من المهم أن نلاحظ أنّه في الفقه الشيعي، يمكن للمصلحة أن تكون لها الأسبقية على المصادر الأساسيّة للقانون، حتى الأركان الخمسة، إذا كان السّياق والظرف يتطلّبان اللجوء إلى مثل هذا الإجراء، أي أن السّياق مهم جدًّا[12]. فعلى سبيل المثال، نصَّت الفتوى الدينية للإمام الخُميني في عام 1988على أن تحظى مصلحة النظام الإسلامي، أو وكالاته، بالأولويّة على أي مبدأ آخر في الشؤون الاجتماعية والسياسيّة، بما في ذلك الصلاة والحج والصوم (مجموعة من الباحثين، 2002: 170ـ171 و181ـ185)[13]. وعلى هذا المنوال، ذهب آية الله فضل الله إلى حدّ التأكيد أنّ الحكم الدّيني يمكن «تجميده» في ظل ظروف اجتماعية ملحّة. وهذه الظّروف الاجتماعية قد تحيل هذا الحكم إلى فئة أقل أهمية، بحيث يمكن تجاوزه بحكم له أولويّة أو أهميّة عالية ويكون له الأسبقية عليه. وهكذا يظل الحكم ساريًا وملزمًا، ولكن يمكن إلغاؤه في ظروف خاصة، إذا رأت الضرورة والمصلحة العامة ذلك (فضل الله، 2009: 83).

في تفسير مبادئ الفقه، يوسّع العلماء الشّيعة مفهوم المصلحة، ويقولون إنّه بما أنّ هناك أحكامًا غير قابلة للتغيير وقابلة للتغيير، يمكن أن يكون هناك مصالح متقلّبة (قابلة للتغيير) وغير متقلّبة أيّ ثابتة (غير قابلة للتغيير). الأحكام غير القابلة للتغيير لها مصلحة ثابتة، والتي لا تقتصر على وقت أو مكان محدّد. إلّا أنّ في الأحكام القابلة للتغيير، تتغير المصلحة وفقًا للزمان والمكان، وهو ما قد يفسّر سبب الإشارة إليها باسم «الأحكام الولائيّة». على سبيل المثال، تُصنّف الأحكام النبويّة التي تتعامل مع الوحي على أنّها مصالح غير قابلة للتغيير، ما لم يكن هناك تضارب في الأولويات (التزاحم) [14] مع واجبات ظاهرة الوجاهة (Prima Facie) المهمّة الأخرى. وبالمثل، عند تفسير مبادئ الفقه من أجل اختيار الأمر القضائي الفعلي، يطبّق العالم مفهوم التزاحم بين أمرين قضائيين: أحدهما يتعلّق بصالح خاص والآخر يتناول الصّالح العام. القاعدة الأساسيّة هي أنه يختار الصّالح العام على المصلحة الخاصة أو المجتمعيّة على المصلحة الشخصية، لأنه يختار المصلحة الثابتة على المصلحة القابلة للتغيير (المحمصاني، 1961: 21ـ26؛ 138ـ143 و**269ـ278**؛ مجموعة من الباحثين، 2002: 170ـ175 و178ـ181). بوجهٍ عام، لا يلجأ علماء الدّين الشيعة إلى

---

(12) ولا يوجد حظر مطلق أو جزاءات؛ بدلًا من ذلك، يتم وضع كل حالة في سياقها وتدرس بشكل فردي لمعرفة ما إذا كانت تناسب الممارسات المعتمدة دينيا أم لا.

(13) انظر أيضًا، **كيهان**، العدد 13223 (16 جمادى الأول 1409هـ/6 كانون الثاني 1989). **كيهان** هي صحيفة يومية إيرانية: <http://kayhan.ir> (نشرت باللغات الفارسية والعربية والإنكليزية)

(14) في قواعد الفقه الإسلامي، قاعدة «التّزاحم» تنص على أن «إذا تزاحمن امراً واجباً فيجب تقديم الأهم على المهم، والملحّ على الأقل إلحاحاً».

مفهوم المصلحة في وجود مصدر أساسي للقانون مثل الاجتهاد (المحمصاني، 1961: 70ـ79؛ مجموعة من الباحثين، 2002: 179ـ181)، ولكن هناك استثناءات كما توضّح فتوى الخُميني عام 1988. وهكذا، كما قال العطاس، فإنّ المصلحة سياقيّة ولها دوافعها.

الكلمة الأخيرة

تاريخيًّا، كانت العلمانيّة بديلًا من الحقّ الإلهي للملوك. وفي سياق التّكامل الاجتماعي والسّياسي، يجب أن تصبح العلمانية جزءًا أصيلًا لا يتجزأ من الأيديولوجيا القوميّة العربيّة والإسلاميّة بسبب الحاجة الملحّة إلى تحقيق الوحدة الوطنيّة وضمان المساواة والإنصاف والعدالة وسيادة القانون لجميع المواطنين؛ بغض النّظر عن التوجّه الديني أو العرقي أو الإثني أو الجنساني. كما أنّ تعزيز العقلانية والتفكير العلمي، وتحرير المرأة من التقاليد التمييزية وأغلال الماضي، وتعزيز الحداثة، وتحرير الدِّين من سيطرة الحكومة، وتحرير الدّولة وغيرها من المؤسسات وإضفاء الطابع الديمقراطي عليها، قد يؤدي أيضًا إلى اعتماد العلمانية.

وبقدرِ ما تشبه العلمانية العربية والإسلاميّة العلمانية الغربية، فيعزى ذلك إلى ارتباط كليهما بعمليّة التحضّر والتصنيع وإرساء الديمقراطية والتحديث وبناء الدولة. ما تنطوي عليه عملية العلمنة هو فصل الدّين عن الدولة. إنّ إلغاء الطائفية السياسيّة، وتشجيع العقلانيّة، والتّفسير العلمي للواقع هي نتيجة طبيعيّة لما سبق ذكره. وفي المقابل، فإنّ هذه التعديلات في علاقة الدولة بمواطنيها تعزّز الحقوق المدنيّة الأساسيّة وتضمن التطبيق العالمي للقوانين.

ومع ذلك، لا تزال العلمانيّة واحدة من أكثر المفاهيم إثارة للجدل والحساسية في الوطن العربي والإسلامي، لا سيّما في أوقات الصحوة (النهضة) الإسلاميّة. ويتم تجنّب المناقشات الجوهريّة حول العلمانية خوفًا من احتمال حدوث صدام مع المؤسسات والحركات الدينية. ويكمن في جذور الجدل حول العلمانية غموضها في ما يتعلّق بالعديد من القضايا والأسئلة ذات الصّلة مثل ما يلي: هل يسمح الإسلام بالعلمانيّة؟ هل العلمانيّة مفهوم غريب مستوْرد من الغرب ومفروض من الخارج على العرب؟ هل العلمانيّة بالضرورة معارضة للدين وإلحادية؟

ويبدو أن العلماء الغربيين يتّفقون على أنّ الإسلام يعارض العلمانية. ويُلاحظ فون غرونبوم أنّ «العرب قد أدركوا تمامًا اندماج الدّين وما نسميه الآن الجنسية. بالنّسبة إليه، الدولة والدين يتشاركان في الاتّساع إلى درجة أنّ... أصبح محصّنًا ضد حركة العلمنة الكاملة ... حتى عندما كان يأخذ جانب التقدّم والإصلاح (Grunebaum, 1961: 60). من خلال الاعتماد على الحداثة والأصالة الثقافية، تستفسر أعمال ماكلويد عن «استيعاب الاحتجاج» في السّؤال الذي يقول لماذا تتعاون النساء في بؤسهنّ أو اضطهادهنّ؟ هي تعدّ الحجاب حركة اجتماعية تشير إلى إعادة الاستيلاء السياسي على التّدين الإسلامي وطريقة الحياة، لأنّه الشّعار الأكثر بروزًا والمرأة أحدث الجهات الفاعلة في الإسلام المعاصر. وعلى هذا النحو، فإنّ الحجاب الإسلامي يتداخل مع علاقات القوى بين الإسلام والغرب، والحداثة والتقاليد، والعلمانيّة والدّين، وكذلك بين الرّجال والنّساء وحتى النّساء أنفسهنّ. فالحجاب

للغربيين هو العقبة الرئيسيّة أمام الحداثة؛ بالنّسبة إلى الإسلاميين هو القوة الرمزية الرائدة [راجع بورديو] ضد انحطاط المجتمع (Bourdieu, 1993). وتعليقًا على حجة ماكلويد، يمكن للمرء أن ينظر في مسألة اختيار المرأة بنفسها، وإجبارها على القيام بذلك. وبالتالي، ليس كل امرأة ترتدي (غطاء رأس) تكون إسلاميّة. النساء يرتدين الحجاب ليس ضروريًّا لتوليد الدّعم لحزب سياسي معيّن، أو كواجب ديني. قد يكون الحجاب انعكاسًا لتقليد قديم في الثقافة الشعبيّة، وهو أمر سرعان ما يصبح شائعًا كطراز جديد. اللباس الإسلامي الحديث المألوف يكسر الحواجز بين نساء الطبقة الدنيا والطبقة العليا لأنها متشابهات، بما أنّ المجتمع يعتبر كليهما المسلمين المتديّنين، التقيين والأمهات الجيّدات. علاوة على ذلك، يولّد الحجاب الاحترام ويمنح المرأة حق الوصول المتميّز إلى المجال العام والحيّز الاجتماعي والسياسي. وباختصار، فإنّ المرأة ترتدي الحجاب واللباس الإسلامي كنوع من استراتيجية التكيّف من أجل استيعاب الاحتجاج الذي يكون ملمًّا تمامًا بالتوتر بين دور المرأة كأم وزوجة من ناحية، والعمل من أجل تحسين حياة الأطفال والأسرة من ناحية أخرى.

يقدّم فوكو إجابة أخرى عن السؤال الذي يقول لماذا تتآمر النساء في اضطهادهنّ. جوابه هو الخطاب. الخطاب الذي يتحكّم في سلوك الناس ويشترط أفكارهم. وقال إنه من المستحيل على المعرفة ألّا تولّد السّلطة (القوة). وعلى هذا النحو، فإنّ الخطاب هو شكل من أشكال القوة والهيمنة. وهكذا، يتبيّن، عند الفحص الدقيق، أنّ الحجاب هو علامة على الانتقال (الارتقاء) للأعلى؛ ترتدي النساء الحجاب لرفع مستوى أنفسهنّ اجتماعيًّا وسياسيًّا، وبالتالي يساهمْن في تحريرهنّ من خلال خلق مساحات عامّة لأنفسهنّ كما فعل حزب الرفاه في تركيا وجمهورية إيران الإسلاميّة والمملكة العربيّة السّعوديّة.

وتلخيصًا للمناقشات المذكورة أعلاه، يستنتج المرء أنّ العلمانية لم تُقترَض من الغرب بدافع التقليد. وعلى الأرجح، فإنّ هذا المفهوم قد انبثق حقًّا عن الاحتياجات المُلحّة في البلدان العربية والإسلامية، ولا سيّما في المجتمعات التعدديّة، واستجابةً لها. العلمانيّة ليست بالضرورة إلحاديّة أو معادية للدين. بل على العكس من ذلك، جادل البعض بأنه قد يسهم في خلق مناخ أفضل لتطوير قدر أكبر من النقاء الروحي عندما يكون الدّين خارج نطاق سياسة القوة. وبدلًا من استخدام الدين كأداة للسيطرة والتحريض (انظر غرامشي) أو المصالحة (انظر نظرية دوركهايم التوافقية)، يمكن أن يسعى إلى تحقيق أهدافه المركزية السّامية. ومع ذلك، كما قال العطاس أعلاه «إنّ موقف الإسلام هو أنّه لا يمكن فصل الدّين عن السّياسة. بل يجب أن تخضع المبادئ السياسية للمبادئ الدينية للعدالة والإنصاف (سورة الحديد: 25) والمحبّة. وأضاف إنّ «الإسلام لا يترك مجالًا لأفكار مكيافيلي للانتشار»، مشدّدًا على النقطة البارزة التالية، وهي: إنّ أطروحة العلمنة المبنيّة على الفصل بين الدين (الكنيسة/ المقدّسة) والدولة (المدنّسة) لا مكان لها في الإسلام (Alatas, 1951: 14).

المراجع

خامنئي، علي (الإمام) (2004). **أجوبة الاستفتاءات**. بيروت: دار المحجّة البيضاء. 2 ج.

خامنئي، علي (الإمام) (2009). **الفنّ الإسلامي عند الإمام القائد**. جمعها محمد سالار، الملحق الثقافي للجمهورية الإسلامية في لبنان، بيروت: دار المحجّة البيضاء.

فضل الله، محمد حسين (السيد) (2009). **الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل**. بيروت: المركز الثقافي العربي.

مجموعة من الباحثين (2002). **دراسات الفكر السّياسي عن الإمام الخميني**. بيروت: دار الغدير للدراسات والنشر.

محمصاني، صبحي (1961). **فلسفة التشريع في الإسلام**. ط 3. بيروت: دار العلم للملايين.

Alatas, Syed Hussein (1951). *Sociale Problemen in Islamitische Landen/* Social *Problems in Muslim Countries*. Conference Paper. Nunspeet, the Netherlands, 2 July, pp. 1-14.

Alatas, Syed Hussein (1969). «Some Comments on Islam & Social Change.» *International Yearbook for the Sociology of Religion*: vol 5, 1969, pp. 133-139. (German Summary «Zusammenfassung», p. 140).

Alatas, Syed Hussein (1971). «The Cultural and Social Problems of the Muslim Community in South East Asia.» *SEDAR – Journal of Islamic Studies*: vol. 3, pp. 1-28.

Alatas, Syed Hussein (1977a). *The Myth of the Lazy* Native: London: Frank Cass.

Alatas, Syed Hussein (1977b). «Problems of Defining Religion.» *International Social Science Journal:* vol. 29, no. 2, pp. 213-234.

Alatas, Syed Hussein (1995). *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*. vol. 4, editor in Chief John L. Esposito. New York: Oxford University Press, pp. 86-89.

Anon. (1976). «Declaration of the Council of «Ulama in Lebanon on Secularism».» in: *Islamic Law and Change in Arab Society. St. Joseph University, Beirut: Center for the Study of the Modern Arab World.*

Al-‘Azm, Sadiq Jalal. (1997). ««Is Islam Secularizable?.» in: Elisabeth Ozdalga and Sune Persson (eds.). *Civil Society, Democracy, and the Muslim World*. Istanbul: Swedish Research Institute.

Bayat, Asef (ed.). (2013). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. New York: Oxford University Press, pp. 3-32.

Bourdieu, Pierre. (1994a). *Language and Symbolic Power*. Oxford: Polity Press.

________. (1994b). «Structures, Habitus, and Practices.» in: *The Polity Reader in Cultural Theory*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 95-110.

________. (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge, UK: Polity Press.

________. (1990). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge, UK: Polity Press.

________. (1991). «Genesis and Structure of the Religious Field.» *Comparative Social Research*: vol. 13, pp. 1-44.

________. (1980). *The Logic of Practice*. Cambridge, UK: Polity Press.

________. (1971). «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue française de sociologie*: vol. 12, pp. 295-334. English translation «Genesis and Structure of the Religious Field.» *Comparative Social Research:* vol. 13 (1991), pp. 1-44.

Fowler, Brigit (1999). «Pierre Bourdieu's Sociological Theory of Culture.» *Variant: vol. 2, Summer.*

Fuller, Graham E. (2003). *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Grunebaum, Gustave E. Von (1961). *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* New York: Barnes and Noble.

Hirschkind, Charles (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Locke, John. (1823). *Two Treatise of Government*. London: Thomas Tegg.

Macloed, Arlene. (1993). *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. Columbia: Columbia University Press.

Maia, Joao Marcelo. (2014). «History of Sociology and the Quest for Intellectual Autonomy in the Global South.» *Current Sociology*: vol. 62, no. 7, pp. 1097–1115 DOI: 10.1177/0011392114534422.

Masud, Muhammad Khalid (2005) «Clearing Ground: Commentary to «Shari'a and the Modern State».» in: Benjamin Glahn, Anver M. Emon and Mark Ellis (eds.). *Islamic Law and International Human Rights Law: Searching for Common Ground?*. Oxford: Oxford University Press, pp. 104–114.

Masud, Muhammad Khalid. (2000–2001). «De Kunsten en religie in Islamitische Jurisprudentie/Arts and Religion in Islamic Jurisprudence.» Translated by Charles Schoenmaeckers. *Soera: Midden-Oosten Tijdschrift* 8.4–9.1: 24–8.

Messick, Brinkley (1996). *The Calligraphic State :Textual Domination and History in a Muslim Society. California, CA: University of California Press. (Comparative Studies on Muslim Societies).*

An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Foreword by John Voll. New York: Syracuse University Press.

Nasir, Jamal J. (2002). *The Islamic Law of Personal Status*. 3rd ed. The Hague: Kluwer Law International. (Arab and Islamic Laws Series; 23)

Nye, Joseph S. (2004) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: PublicAffairs.

Pinxten, Rik (2003). *De Artistieke Samenleving, De Invloed Van Kunst Op De Democratie/The Artistic Society: The Influence of Art on (the Propagation) of Democracy*. Antwerpen: Uitgeverij Houtekiet.

Sonn, Tamara (1987). «Secularism and National Stability in Islam.» *Arab Studies Quarterly: vol. 9, no. 3, Summer, p. 284.*

Storey, John (2001) *Cultural Theory and Popular Culture*. London: Prentice Hall.

Storey, John (2014) *From Popular Culture to Everyday Life*, London: Routledge.

Yusuf, 'Ali. (2006) *The Meaning of The Noble Qur'an*. www.holybooks.com.

التنمية المستدامة أم التخلّف المزمن؟

دراسة حالة إفرادية متعلّقة بالتنمية الدولية في لبنان

سميرة شاتيلا(*)

جامعة مينيسوتا وجامعة أمستردام الحرة.

ملخّص

هذه المقالة مستوحاة من الأطر النظريّة والمنهجيّة لعالِم الاجتماع الرّاحل سيد حسين العطاس حول التنمية في المناطق النامية. فهي تناقش مشكلة التقليد غير النقدي الذي يمثّل الأساس لهيكل جداول أعمال التنمية البشرية «العالمية» الحاليّة، مثل الأهداف الإنمائية للألفية للأمم المتحدة (2000ـ2015) وأهداف التنمية المستدامة (2015ـ2030). تقترح هذه المقالة وبالاعتماد على لبنان كدراسة حالة تجريبية، أنّ ممارسة التقليد غير النقدي يمكن أن تكون متناقضة وتؤدّي إلى التّبعيّة والتخلّف المزمنيْن.

كلمات مفتاحية: التنمية البشرية ـ الأهداف الإنمائية الألفية ـ أهداف التنمية المستدامة ـ التنمية الدولية ـ الجنوب العالمي.

Abstract

This article is inspired by late sociologist Syed Hussein Alatas's theoretical and methodological frameworks on development in developing regions. It discusses the problem of uncritical imitation that is foundational to the structure of present "global" human development agendas, such as the UN's Millennium Development Goals (2000 – 2015) and the Sustainable Development Goals (2015 – 2030). Drawing on Lebanon as an empirical case study, this article proposes that the practice of uncritical imitation can be contradictory and lead to chronic dependency and underdevelopment.

Keywords: Human Development; Millennium Development Goals (MDGs); Sustainable Development Goals (SDGs); International Development; Global South

(*) البريد الإلكتروني: chati005@umn.edu أو s.chatila@vu.nl

مقدّمة

إنّ إمكانات بناء السلام والتنمية الدولية المستدامَيْن مهدّدة اليوم. فبصورةٍ متزايدة، إنّ معرفة المركزيّة الأوروبية الغربيّة المدوّلة (التي دُوِّلَت) هي المعرفة الوحيدة التي أصبحت متاحة، حيث يُنظر إليها على أنها منطقيّة وموثوقة، واعتُمدت في جهود التنمية وبناء السلام. لذلك، يتم تقليدها أو نقلها لتفوقها المتصوّر. ومع ذلك، فإن التقليد و/أو الاقتراض لا يثيران دائمًا إشكالية، بخاصةٍ عندما يتم ذلك بصورة حاسمة ويأتي مع نتائج إيجابية. فتكمن المشكلة فقط عندما تمثّل منظورًا ضيِّق الأفق بين طيف أوسع كثيرًا من التخيلات الاجتماعيّة، والتاريخ، والحقائق، ووجهات النظر الأكثر أهمية لحل المشاكل المطروحة. إنّ مثل هذه السياسات المُقلّدة أو المُستعارة أو المنقولة تفشل في بعض الأحيان لأنها لم تكن مصمّمة أصلًا لحل مثل هذه المشاكل في المقام الأول. ومن ثم، فإن هذا الاعتماد غير النقدي للسياسة العامّة يصبح عائقًا أمام التنمية الفعليّة.

ولا يمثل التقليد غير الناقد مشكلة في حل المشاكل فحسب، بل إنّه عنصري أيضًا لأنه يدني من شأن نظم المعرفة الحرجة من جميع أنحاء العالم لأنه يتفوّق على نظم المعرفة التي تم تصورها داخل الشمال العالمي لتنفيذها في الجنوب العالمي (Connell, 2007). هذه العنصرية تعيق التنمية في الجنوب العالمي بسبب عدم النظر في النظريّات المعرفية، والتواريخ، والسياقات غير الغربية. أمّا شروط التنمية البشرية المستدامة، والتي تتصدّرها حاليًّا جداول أعمال عالميّة طموحة يقودها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في صورة أهداف إنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة، فهي لا تُستثنى من هذا الاستبعاد العنصري غير النقدي وغير التمثيلي.

في هذه المقالة، أدرس حالة الدولة في لبنان. في حين أنّ لبنان لديه خطّة تنمية مهمّة ما بعد انتهاء الحرب (1975ـ1990) حيث كانت الجهات الفاعلة فيها محليّة وإقليميّة إلى حدٍّ كبير (انظر الجدول الرقم (1))، أركّز تحليلي على دور الجهات الفاعلة الدولية التي نفّذت جداول الأعمال العالميّة، وهي الأهداف الإنمائيّة للألفيّة وأهداف التنمية المستدامة وذلك لأغراض السلام والتنمية المحدّدة بوضوح.

الجدول الرقم (1)
مراحل التنمية الرئيسية في لبنان (2030 ـ 1989)

مراحل التنمية في لبنان	أطر / وثائق السياسات الرئيسية	الجهات الفاعلة الرئيسية في مجال التنمية
مبادرات إعادة الإعمار ما بعد الحرب	اتفاق الطائف الوطني (1989)	سورية، السعودية
	معاهدة الأخوة والتعاون والتنسيق مع لبنان (1991 – 2005)	سورية
	هورايزون 2000 وسوليدير بقيادة رفيق الحريري (1992 – 2004)	لبنان والسعودية وسورية وفرنسا والولايات المتحدة والهيئات الدولية (الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي)
المبادرات التي تقودها الأمم المتحدة	الأهداف الإنمائية للألفية (2000 – 2015)	الهيئات الدولية
	أهداف التنمية المستدامة (2015 – 2030)	الهيئات الدولية

أولًا: تطوير الأهداف الإنمائيّة للألفيّة وأهداف التنمية المستدامة

في عام 1995، نُشر كتاب مهم بعنوان **تأملات في التنمية البشرية** للخبير الاقتصادي السياسي ومنظّر وممارس التنمية الدوليّة محبوب الحق (ul Haq, 1995). يلخّص كتاب حق عمله مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الذي تضمّن مبادرة التنمية البشريّة البارزة، وهي مقياس نُشِر في المنشور الأول لتقرير التنمية البشريّة (UNDP, 1990)، فإنّها منشور للأمم المتحدة تُصدره الآن على أساس سنوي. فمبادرة التنمية البشرية هي مقياس قيَّم رفاهية المواطن باستخدام ثلاثة معايير: متوسط العمر المتوقع؛ التعليم؛ والثروة (UNDP, 1990). وقد أثّر عمل محبوب الحق في الأسس الأيديولوجيّة والتوجهات التي تقوم عليها الأهداف الإنمائية للألفية للأمم المتحدة (2000ـ2015)، والتي خلّفتها فيما بعد أهداف التنمية المستدامة (2015ـ2030). وجاءت مبادرة التنمية البشرية كردّ فعل على المنظمات التي لم تركّز في السّابق إلّا على التنمية الاقتصاديّة، مثل البنك الدولي ومنظمة التجارة العالميّة وصندوق النقد الدولي، كما وسّعت نطاق فهمها للتنمية. ورغم أنّ الهدف من تقرير التنمية البشريّة هو أن يكون بمثابة تقرير وصفي لا يحدّد نماذج للتنمية (UNDP, 1990)، فقد اعتُمدت فكرة مقياس المبادرة بوصفها حجر أساس في جداول الأعمال الإنمائية المهمّة، أي الأهداف الإنمائية للألفية ثم أهداف التنمية المستدامة.

وفي أيلول/سبتمبر 2000، اتّفقت 189 دولة عضوًا في الأمم المتحدة ووقّعت على ثمانية أهداف متميّزة، ولكنّها طموحة ومترابطة، وهي الأهداف الإنمائية للألفية (انظر

الجدول الرقم (2)). واستُلهمت الأهداف الإنمائية للألفية من نهج التنمية الذي يركّز على الإنسان الذي يتّبعه حق، والذي نوقش في المبادرة وفي الكتاب اللاحق، **تأملات.** ودعا حق إلى التنمية البشرية بدلًا من التنمية الاقتصادية. وجاء إصراره على مصطلح التنمية البشرية استجابةً للنموذج الليبرالي الجديد المهيمن للتنمية الذي يسعى إلى إدراك أهميّة الأسواق الحرّة في ما يتعلّق بالتنمية، وبالتالي التشديد على التجارة الحرّة والخصخصة والأسواق المفتوحة. وبدلًا من الليبرالية الجديدة، بادر حق إلى مواءمة جهوده العمليّة بشأن مبادرة التنمية البشرية بفكرتين رئيسيتين: أفكار أمارتيا سِن (Sen, 2003) بشأن التنمية بوصفها القدرة على «أن تفعل وأن تكون»، والتي تعتمد على الدخل، والقدرات الجسديّة، والحرّية السياسيّة؛ وفكرة مارثا نوسباوم (Nussbaum, 1988) حول التنمية بوصفها ازدهار الإنسان.

في أيلول/سبتمبر 2015، وبعد انتهاء فترة الأهداف الإنمائية للألفية، اعتمدت 193 دولة عضوًا في الأمم المتحدة مجموعة من 17 هدفًا، وهي أهداف التنمية المستدامة (انظر الجدول الرقم (2))، من جدول أعمال التنمية المستدامة لعام 2030. وكانت صيغة أهداف التنمية المستدامة عمليّة تشاركية أكثر بنحوٍ ملحوظ من جدول أعمال ما قبل عام 2015. ولم يتم إنشاء أهداف التنمية المستدامة لتحلّ محل الأهداف الإنمائية للألفية فحسب، بل أيضًا لإضافة أهداف تتعلّق بالاستدامة والازدهار العالميَيْن في ما يتعلّق بالقضايا البيئيّة وتعليم الفتيات (Kumar, Kumar and Vivekadhish, 2016)، وبالتالي، معالجة بعض أوجه القصور في الأهداف الإنمائية للألفية. وفي حين أن الأهداف الإنمائية للألفية تستهدف تنمية بلدان الجنوب، فإنّ أهداف التنمية المستدامة تستهدف الجميع وفي كل مكان.

الجدول الرقم (2)

وصف الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة

(UN, [n. d.]; WHO, 2015)

جدول أعمال التنمية	هدف	وصف موجز للهدف
الأهداف الإنمائية للألفية (2000 – 2015)	الهدف 1 من الأهداف الإنمائية للألفية	القضاء على الفقر المدقع والجوع
	الهدف 2 من الأهداف الإنمائية للألفية	تحقيق تعميم التعليم الابتدائي
	الهدف 3 من الأهداف الإنمائية للألفية	تعزيز المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة
	الهدف 4 من الأهداف الإنمائية للألفية	تخفيض معدل وفيات الأطفال
	الهدف 5 من الأهداف الإنمائية للألفية	تحسين الصحة النفاسية
	الهدف 6 من الأهداف الإنمائية للألفية	مكافحة فيروس المناعة البشرية/الإيدز والملاريا وأمراض أخرى
	الهدف 7 من الأهداف الإنمائية للألفية	كفالة الاستدامة البيئية
	الهدف 8 من الأهداف الإنمائية للألفية	إقامة شراكة عالمية من أجل التنمية

أهداف التنمية المستدامة (2015 – 2030)	الهدف 1 من أهداف التنمية المستدامة	القضاء على الفقر
	الهدف 2 من أهداف التنمية المستدامة	القضاء على الجوع
	الهدف 3 من أهداف التنمية المستدامة	الصحة الجيدة والرفاهية
	الهدف 4 من أهداف التنمية المستدامة	التعليم جيد
	الهدف 5 من أهداف التنمية المستدامة	المساواة بين الجنسين
	الهدف 6 من أهداف التنمية المستدامة	المياه النظيفة والنظافة الصحية
	الهدف 7 من أهداف التنمية المستدامة	طاقة نظيفة وأسعار معقولة
	الهدف 8 من أهداف التنمية المستدامة	العمل اللائق ونمو الاقتصاد
	الهدف 9 من أهداف التنمية المستدامة	الصناعة والابتكار والهياكل الأساسية
	الهدف 10 من أهداف التنمية المستدامة	الحد من أوجه عدم المساواة
	الهدف 11 من أهداف التنمية المستدامة	مدن ومجتمعات محلية مستدامة
	الهدف 12 من أهداف التنمية المستدامة	الاستهلاك والإنتاج المسؤولان
	الهدف 13 من أهداف التنمية المستدامة	العمل المناخي
	الهدف 14 من أهداف التنمية المستدامة	الحياة تحت الماء
	الهدف 15 من أهداف التنمية المستدامة	الحياة في البر
	الهدف 16 من أهداف التنمية المستدامة	السلام والعدل والمؤسسات القوية
	الهدف 17 من أهداف التنمية المستدامة	عقد الشراكات لتحقيق الأهداف

ثانيًا: وضع مفهوم «التنمية البشرية» على النحو الذي حدّدته الأمم المتحدة

من المهم أن نفهم كيف تم تعريف مفهوم التنمية البشرية في تطوير مبادرة التنمية البشريّة، حيث إنّها أصبحت عنصرًا أساسيًّا لكل من الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة اللاحقة. ولتصوّر نموذج حق، إنّني أبني رسمًا بيانيًا مفاهيميًا (الشكل الرقم (1)) يكشف كيف وما هو المطلوب حتى ينجح. هذا النموذج هو كأداة كاشفة تساعدني على الحديث عن نموذج التنمية للأمم المتحدة في هذا البحث. ومن أجل تطويره، حدّدتُ بيانات علائقية من عمل حق (ul Haq, 1995; UNDP, 1990) التي كشفت عن الطرق والشروط التي يعمل بها نموذج التنمية. كما راجعتها مع جدول أعمال عام 2030 (UNGA, 2015) لكشف أي مفاهيم إضافية. وتشترك الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة في النهج نفسه إزاء التنمية البشرية. ولقد وجّهت بحثي في البيانات التي توحي بالعلاقات داخل التنمية ومن أجلها من خلال مجموعة من الأسئلة التوجيهية:

1) كيف يتم تعريف التنمية في النص؟

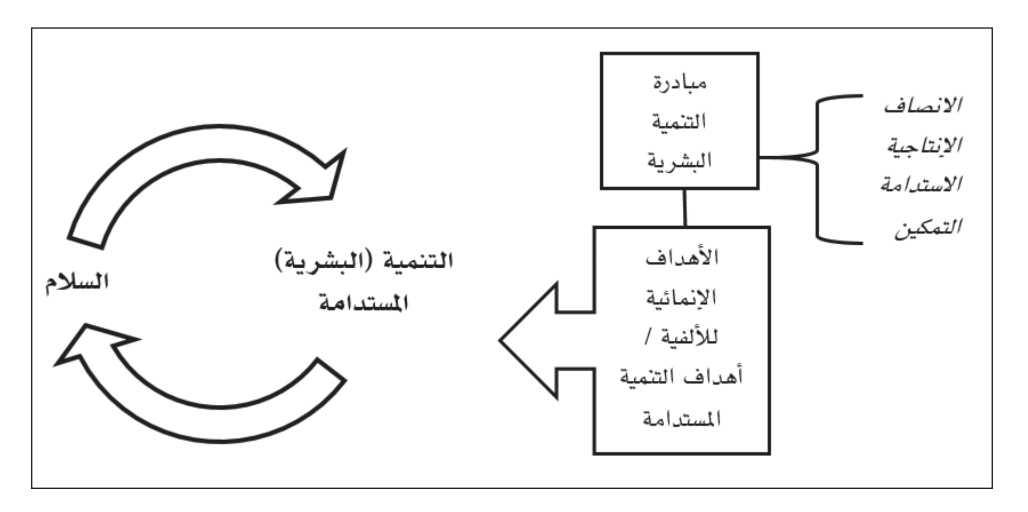
2) ما الذي يؤدي إلى تحقيق التنمية؟

3) ما هي أهميّة التنمية؟

4) ما هي عناصر أو مكوّنات أو شروط التنمية؟

الشكل الرقم (1)

عرض الرسم البياني المفاهيمي نموذج حق للتنمية البشرية



وجادل حق في كتابه بأن «التنمية لا يمكن أن تمضي قدمًا من دون السلام. وبدون التنمية، سيظل السلام دائمًا في خطر» (ul Haq, 1995: 132). وبالمثل، في جدول أعمال التنمية المستدامة لعام 2030، ذَكرت الوثيقة أنّه «لا يمكن أن تكون هناك تنمية مستدامة بدون سلام ولا سلام بدون تنمية مستدامة» (UNGA, 2015: 6). ويشير البيانان إلى فهم دوري لعلاقة التبعية بين مفهومَي السلام والتنمية. ويعكس التقدّم والتنمية مفاهيم خطّية، إذ لا يمكن أن تتحقق التنمية إلا بعد إرساء السلام.

واقترح حق أيضًا أن يتحوّل الغرض من التنمية من تعظيم ثروة الدولة إلى تعظيم كميّة ونوعيّة الخيارات المتاحة لمواطني تلك الدولة. وتغطي هذه الخيارات جوانب مختلفة من التنمية، بما في ذلك التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة (ul Haq, 1995). ويستند هذا المفهوم إلى أربع ركائز مذكورة في الرسم البياني: الإنصاف؛ الاستدامة؛ الإنتاجية؛ والتمكين.

الركيزة **الأولى**، الإنصاف، أي ما هي مجموعة الأهداف التي صُمّمت لتأمينها، مثل الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة. ويتعلّق الإنصاف في نموذج حق بتوفير فرص متساوية للناس، بغض النظر عن النتائج المُحقّقة بعد اغتنام الفرصة. وللسماح للبشر بالتأهل للحصول على فرص لأن يكونوا، فالركيزة **الثانية**، أيّ الإنتاجية، هي ما يتطلبه الأمر لجعل الناس مؤهلين للحصول على الفرص. ومن ثم، فإن الإنتاجية تتعلق بالاستثمار في البشر على مستويات الصحة (تحسين العمر المتوقع عند الولادة)،

والتعليم (زيادة مستويات محو الأمية ورفع متوسط سنوات الدراسة)، والدخل (تحسين دخل الفرد). أمّا الركيزة **الثالثة** للاستدامة فهي معنيّة أيضًا بالحصول على الفرص للأجيال الحاضرة والمقبلة على السواء. ومن المفهوم أن الاستدامة هي استدامة الفرص المجدية وليس استدامة المآسي الحالية، وهنا أوضح حق (ul Haq, 1995: 18) أن الاستدامة «[...] لا تتطلب الحفاظ على كل الموارد الطبيعية والأنواع (الفصيلة) والبيئة في شكلها الحالي (ul Haq, 1995: 78). حتى إنّه انتقد «[...] المتعصبين للبيئية، الذين غالبًا ما يبدون أكثر اهتمامًا في إنقاذ الأشجار من إنقاذ الناس.

الركيزة **الأخيرة**، التمكين، هي تزويد البشر ببيئة تمكينية تسمح لهم بتحقيق أقصى إمكاناتهم. وهكذا، فإن حكومة بلدٍ ما تؤدي دورًا نشطًا وأساسيًا في تمكين التنمية. ووفقًا لحق، يمكن تتبُّع الحريّة السياسيّة من خلال المشاركة السياسيّة وسيادة القانون وحريّة التعبير وعدم التمييز. وبالتالي، فإن العنف الهيكلي والثقافي، مثل الفساد، يمثّل تهديدًا مهمًّا لهذا الشرط لأنه يعتمد أكثر فأكثر على افتراض أن الحكومات مؤسسات عادلة اجتماعيًّا. أمّا الشرط الثاني، وهو الأمن البشري، فيُفهم على أنّه أمن مجموعات من الناس والأفراد، والأمن داخل الأمم وعبر البلدان، والأمن من خلال نزع السلاح، والأمن من خلال التنمية، والأمن المنتشر في جميع الأمكنة التي يشغلها الشخص (أي في المنزل، وفي العمل، وفي الشوارع، وفي المجتمعات المحلية، وفي البيئة). ومن ثم، لا يمكن فصل فكرة التمكين البشري عن الحكومة.

ثالثًا: الإطار النظري

وبالنظر إلى ركائز نموذج التنمية، يمكن استنتاج أن التنمية والسلام عنصران رئيسيّان لنجاح برامج التنمية، مثل الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة. فتستخدم هذه المقالة إطارين نظريَّيْن: نظرية سيد حسين العطاس في التقليد/التنفيذ غير النقدي، ونظرية يوهان غالتونغ لبناء السلام.

يرى السيد حسين العطاس أنّه لا يمكن للمجتمع أن يتقدّم من دون بعض التقليد، خاصّةً عندما يكون حاسمًا وبنّاءً، وبالتالي يستوفي الشروط التالية التي تعزّز الحياة الاجتماعية: «(أ) أنه يدعم القيم القائمة والسّليمة؛ (ب) أنّه قادر على تحقيق التنمية الاجتماعية. (ت) يقوم على أساس اختيار واعٍ وعقلاني؛ (ث) ينظر في المشاكل، إن وُجدت، المحيطة باعتماد الابتكار؛ (ج) أن عدم اعتماده سيعيق المجتمع؛ (ح) يزيد من فهم الظواهر المحيطة بالابتكار؛ (خ) لا يخلّ بالجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية التي تعَدّ أكثر قيمة؛ (د) لا يسبّب ضغوطًا تضرّ بالغرض من التعهد؛ (ذ) يدخل نظام القيم الجماعية بمعنى أن المجموعات الخارجية من الناس تعترف به بوصفه قيّمًا؛ (1) وهو ليس من أثر التلاعب من قِبل مجموعات خارجية المدفوعة بمصالحها الخاصة على حساب المتبني» (Alatas, 2004: 85). ومن خلال قبول جدول أعمال تنمية أهداف التنمية المستدامة، فإنّ جميع افتراضاته

الأساسية مقبولة أيضًا كجزء من النموذج وكيفيّة عمله. ومع ذلك، فإن حالة السلام في لبنان هشّة، لأن الدولة ليست أبدًا في حالة «ما بعد انتهاء النزاع» لبدء عملها الإنمائي، كما هو مُقترح في النموذج. ولاستكشاف فكرة السلام في لبنان بصورةٍ أفضل، أقوم بتحليل النزاعات في لبنان بناءً على تعريف يوهان غالتونغ للسلام والعنف.

جادل حق بأنه ينبغي ألّا يقتصر السلام على الأمن من النزاع، أو ما وصفه غالتونغ (Galtung, 2012) بأنه «سلام سلبي»، بل ينبغي أن يشمل أيضًا السلامة من القضايا الهيكليّة المتعلّقة بالفقر والصحة (ul Haq, 1995)، التي عرّفها غالتونغ بأنّها «سلام إيجابي». ولأنّ تحليل حق وفهمه للسلام التزما بنظريّة غالتونغ (2016) لبناء السلام، فإنني أستخدم مصطلحات غالتونغ لمناقشة السلام في هذه الدراسة. وفي نظريته لبناء السلام، جادل غالتونغ (Galtung, 2016) بأنّه من أجل الحفاظ على السلام، يجب تحقيق سلام سلبي وإيجابي على حد سواء. ووفقًا لغالتونغ (Galtung, 2012)، فإن السلام السلبي هو مجرّد غياب العنف المباشر، الذي يعرّفه بأنه شكل نشط من أشكال العدوان مثل النزاع المسلّح والحرب وما إلى ذلك. ومن ناحيةٍ أخرى، فإن السلام الإيجابي هو غياب العنف المباشر وغير المباشر على حد سواء. فيرتبط العنف غير المباشر بالعنف الهيكلي (مثل الظلم الاجتماعي؛ وعدم المساواة؛ القوة غير المتكافئة؛ والفساد؛ والتمييز؛ والاستعمار؛ والعنصرية؛ وما إلى ذلك) وبالعنف الثقافي (أي إضفاء الشرعية على العنف الهيكلي). إلّا أن السلام يأتي نتيجة للحد من العنف المباشر وغير المباشر ومنع حدوثه على حد سواء. ومن ثم، فإن التنمية هي معنى أكثر اكتمالًا للسلام الإيجابي.

وإذا كان لا بد من وضع خطة للتنمية المستدامة لما بعد عام 2030، فمن الضروري نقد نموذج التنمية الحالي والبحث عن فرص لتحسين جداول الأعمال في المستقبل. وأقترح من تحليلي أنّ النموذج الحالي للتنمية البشريّة يمكن تحسينه بالنظر في المشاكل الفريدة للسياق الذي يجري تنفيذه فيه. ولذلك، سأستعرض حالة لبنان، أحد البلدان الموقّعة على الأهداف الإنمائية للألفية، ثم أهداف التنمية المستدامة. أمّا في القسم التالي، فسأستعرض المؤلفات المتعلّقة بالتنمية البشرية للأمم المتحدة بين عامي 1990 و2020.

رابعًا: التنمية البشرية من منظور عالمي: ماديّة، فرديّة، ووضعيّة

ما أكثر المشاكل المذكورة في مبادرة التنمية البشرية والأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة؟ ما مدى اختلاف أهداف التنمية المستدامة عن الأهداف الإنمائية للألفية؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، أستعرض المؤلّفات بمقارنة الانتقادات والتوصيات التي ظهرت في المؤلفات الأكاديمية التي قيّمت الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة (انظر الشكل الرقم (2)). وكثيرًا ما تُناقش الأهداف

الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة كنماذج مستقلّة أو مقارنة من دون ذكر مبادرة التنمية البشرية. ومع ذلك، كشَفَ استعراض مُقارن أن المشاكل المذكورة مع المبادرة قد استمرّت في المؤلفات التي ناقشت بصورةٍ نقدية الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة. وأجريتُ بحثًا منطقيًّا عن مقالات مجلّات استعراض الأقران والتي تناولت الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة وحصلت على 167 نتيجة تُطابق معايير البحث الأوليّة. ومن بين هذه المقالات، كانت 70 مادة ذات صلة لأغراض متعلقة باستفساري. ولقد استخدمت تلك المقالات لاستخراج كل من الانتقادات والتوصيات.

ومن القيود المهمة أن عدد المقالات الواردة في إطار عمودَي الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة لا يختلف كثيرًا بعضها عن بعض، بل إنّ بعض الانتقادات قد ازدادت في أهداف التنمية المستدامة. ويمكن أن تعزى هذه الملاحظة إلى وجود 17 هدفًا من أهداف التنمية المستدامة مقابل 8 أهداف فقط من الأهداف الإنمائية للألفية. إنّ أهداف التنمية المستدامة هي أكثر من ضعف الأهداف الإنمائية للألفية. وبالتالي، فمن الطبيعي أن نجد مقالات عن أهداف التنمية المستدامة أكثر من الأهداف الإنمائية للألفية، وبخاصة أن الكثير من المقالات تركّز على هدف واحد، وأحيانًا على مجموعة فرعيّة من الأهداف ضمن هدف واحد.

الشكل الرقم (2)

المواضيع والمواضيع الفرعية التي انبثقت من الانتقادات والتوصيات التي تستهدف الأهداف الإنمائية للألفية و/أو أهداف التنمية المستدامة

الموضوع	وصف موجز للموضوع الفرعي	الأهداف الإنمائية للألفية	أهداف التنمية المستدامة
تقني	لغة غامضة	5	5
	لا يوجد ترتيب واضح للأهداف	2	4
	القيود المتعلقة بالترابط بين الأهداف	1	3
	القيود المتعلقة بالقياس والرصد والتقييم	13	10
تطبيق (عملية)	لا يأخذ السياق الوطني في الاعتبار	9	11
	يفتقر إلى المساءلة والقيادة	6	8
	التناقض بين الهدف ووسائله	7	7
	عدم كفاية الموارد والتمويل	2	1
النتائج (النتيجة)	أهداف متناقضة	5	10
	الوفاء الجزئي بالأهداف	1	2
	الفئات المهمشة لا تزال مُهمَلة	6	4
	نتائج إيجابية خاطئة	5	2

الايديولوجية	تفتقر إلى القيم غير المادية	1	2
	الفهم الإشكالي للتنمية	3	4
	تفتقر إلى نهج حقوق الإنسان	2	2
	مضمنة في المثل الغربية	7	11
	تقتصر على تلبية الاحتياجات الأساسية	2	1
	استبعاد أصوات أصحاب المصلحة ووجهات نظرهم وأفكارهم	6	5
	لا تعالج العدالة الاجتماعية وعدم المساواة	11	7

لم يذكر على الإطلاق ... استشهد بكثافة

كما رأينا في الشكل الرقم (2)، ظهرت أربعة مواضيع من استعراضي للمؤلفات. وكان الموضوع **الأول** يتعلّق بالعوامل التقنية التي تحكم مجموعتَي الأهداف. وتضمّن هذا الموضوع انتقادَيْن رئيسيَيْن يتعلّقان بغموض اللغة المستخدمة في الأهداف والتركيز على إمكانيّة قياس الأهداف. ولكن هذا الموضوع ليس مفاجئًا جدًّا. ففي نهاية الأمر، قيَّمت المبادرة رفاه المواطن باستخدام معايير «طول العمر والمعرفة ومستويات المعيشة اللائقة» (ul Haq, 1995: 12). وأشار حق إلى أن متوسط العمر المتوقع عند الولادة، الذي يتأثر بالصّحة الجيدة والتغذية السليمة، هو وسيلة مناسبة لقياس طول العمر. ولقياس المعرفة، وجد أن محو الأميّة الأساسيّة هو الخطوة الأساسيّة الأولى نحو التعلّم، وبالتالي فإن الحصول على التعليم يكفي لتلبية هذه الحاجة الأساسيّة. وأخيرًا، لقياس مستويات المعيشة اللائقة، أشار إلى أنّ الدخل قد يكون أفضل طريقة لاستخلاص هذا العنصر بسبب عدم وجود بيانات عن الموارد الهامة الأخرى مثل الأراضي والائتمان وغيرها من الموارد. ثم يسبق الازدهار قدرات قابلة للقياس مثل الحصول على التعليم والثروة والصحة. وتكشف إمكانيّة قياس البارامترات، أو ما يمكن قياسه منها، عن نهج إيجابي للتنمية البشرية يدور حول تلبية الاحتياجات الأساسيّة. وبطريقةٍ ما، في حين أن هذا الموضوع يبدو موضوعًا تقنيًّا، فإنه يمكن اعتباره أيضًا موضوعًا أيديولوجيًّا، لأنه يكشف عن أوجه القصور في النهج الوضعي للتنمية.

أمّا الموضوع **الثاني** فيتناول الجانب التنفيذي للأهداف. وفي إطار هذا الموضوع، كان الانتقاد الأكثر أهميّة هو عدم الاتساق في وضع السياق في كل من الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة. وانتُقِدت الأهداف لعدم النظر في السياق الوطني على المستويات الجغرافيّة والاجتماعيّة التّاريخيّة، والثقافيّة والسياسيّة. إن عدم وضع السياق يعني أن الأهداف لا تعكس الحقائق والتجارب الحية للناس. ومن العيوب الهامة نجد السعي لتحقيق الأهداف في سياقات الفساد من دون الاهتمام بالعلاقة بين الفساد والتنمية.

والموضوع **الثالث** قد كان متّصلًا بالنتائج التي ظهرت بعد تنفيذ الأهداف. وكانت

الانتقادات التي تندرج تحت هذا الموضوع أكثر من تقييم لكيفيّة نظر مختلف الباحثين إلى نتائج الأهداف بعد التنفيذ. وكان من الانتقادات السائدة كيف أن الأهداف في كل من المجموعتيْن، الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة، كانت متناقضة وأدّت في بعض الحالات إلى تفاقم المشاكل السّابقة التي كانت تعتزم حلّها. وكان الانتقاد الهام الآخر هو رجحان النتائج الإيجابية الزائفة، أو تحقيق النتائج التي نُسبت خطأً إلى الأهداف الإنمائية للألفية أو أهداف التنمية المستدامة، في حين أنّ هذه النتائج جاءت في الواقع نتيجة لعوامل مختلفة غير متعلّقة بالأهداف الإنمائية للألفية أو أهداف التنمية المستدامة، مثل النمو الاقتصادي السّريع لعدد قليل من البلدان الآسيوية الذي احتُفل به ونُسب زورًا إلى الأهداف الإنمائية للألفية (Lomazzi, Borisch, and Laaser, 2014) . وعلى هذا المنوال، أتوقّع أن يتم الإبلاغ بشكلٍ خاطئ عن النتائج السلبية الحقيقية للفشل في تحقيق أهداف معيّنة على أنها نتائج سلبية زائفة بسبب وباء كورونا COVID-19. وسيخفي هذا الإسناد مدى عدم كفاية تنفيذ أهداف التنمية المستدامة. وإحدى الطرق لتحديد ما إذا كان إسناد النتائج غير المُرضية إلى COVID-19 دقيقًا هي من خلال مقارنة عوامل ما قبل COVID-19 وعوامل ما بعد COVID-19 لمعرفة ما إذا كانت أهداف التنمية المستدامة تحرز تقدّمًا بين عامي 2015 (ما بعد الأهداف الإنمائية للألفية) و2018 (ما قبل COVID_19).

أمّا الموضوع **الأخير**، وربما الأكثر أهمية، فكان مرتبطًا بالمناقشات الأيديولوجيّة حول مجموعات الأهداف. وكانت الفكرة وراء مبادرة التنمية البشريّة هي أنّ القدرات الجسديّة والدخل والحريّة السياسيّة ينبغي أن تمكّن الناس من اختيار مصائرهم. وجاءت هذه الفكرة كشكل من أشكال رفض الليبرالية الجديدة وفهم التنمية البشرية على أنّها اقتصاديّة بحتة. وعلى عكس الفهم الليبرالي الجديد للتنمية باعتباره تعظيم الناتج المحلي الإجمالي للدولة، يُعرّف حق التنمية البشرية بأنّها التوزيع العادل للنمو. وعلى هذه الجبهة، يرى حق أنه إذا كانت الحكومة عامل تمكين لتحسين حياة مواطنيها، وكانت الأموال مجهّزة أيضًا لهذا الغرض نفسه، فمن الممكن تحقيق التنمية البشرية. ففكرة «حياة أفضل» هي راسخة في نهج قدرة سين. وقد ركّز نهج القدرة على زيادة السّعادة والرّضا من خلال توسيع نطاق الأفضليات والخيارات المتعلّقة بالدخل والموارد والسلع الأساسيّة. وهذا يبيّن كيف أن أحد النُهج التي تسترشد بها المبادرة هو نهج فردي للغاية. وعلاوة على ذلك، فإن نطاق هذا النهج، المادي بطبيعته، يتجاهل أنواعًا أخرى من السّعادة التي يُمكن أن تأتي من القيم غير الماديّة، مثل استخدام اللغة، والقيم الدينيّة والأخلاقيّة، وما إلى ذلك. وشدّدت مارثا نوسبوم (Nussbaum, 2003) على أنّ الحريات الفرديّة المتضاربة قد تؤدي إلى نتائج غير مقصودة، ولكنها خطيرة، مثل العنصرية. ومن ثم، تجد أنّه «من المهم تعيين حدود للحرية» ومع ذلك، لم يرغب سين أبدًا في تقييد القدرات، وبالتالي تركها للفرد ليقررها.

وعلى الرغم من رفض حق الصارخ (Haq, 1995) لنهج الاحتياجات الأساسيّة، إلّا أنّه يبدو أن نموذجه لا يزال يظهر ذلك. ووفقًا لراتان لال باسو (Basu, 2005)، وهو خبير اقتصادي هندي مهتم بدمج الفكر الهندي القديم في الفكر الاقتصادي الحديث، كان تركيز مبادرة التنمية البشرية هو على الاحتياجات العاجلة والممتلكات الماديّة الأساسيّة.

وبعبارةٍ أخرى، فإن مبادرة التنمية البشرية كانت أكثر انسجامًا مع النموذج الإنساني بدلًا من النموذج الأطول أجلًا والأكثر استدامة. بالنسبة إلى باسو، فإن هذا النهج إشكالي لأنه يوفّر وسائل الراحة الماديّة الأساسيّة التي قد تكون كافية لوجود الحيوان، ولكنّها ليست كافية للمستوى الذي يصل إلى مستوى التنمية البشرية. ويجادل باسو بأن البشر هم في جوهرها حيوانات متقدّمة من حيث الذكاء. ويرى أن سين وحق وآخرين، هم محقون في القول إنّ من المُلّح توفير الحدّ الأدنى من احتياجات البقاء لمعظم الناس؛ ومع ذلك، (Basu, 2005: 5) إنّه يؤكّد أنه:

«[...] سيكون من المؤسف والمهين للغاية بالنسبة للعنصر البشري إذا اعتبرنا مجرّد توفير هذه المرافق الماديّة للوجود الحيواني كتنمية بشرية. [...] وهذا يكفي للتنمية الوحشيّة (الحيوانيّة). ولكن البشر ليسوا وحوشًا. لذا فإن التنمية البشرية تعني شيئًا آخر. فهي تعني التطور النفسي والأخلاقي والروحي (للإنسان) – مع الذكاء المتطور للغاية وانعكاس الوعي الذاتي – ليصبح إنسانًا بالمعنى الحقيقي».

إنّ التأمل والعلاج والذهن والرعاية الذاتية، والانعكاسيّة، هي أمثلة على مسارات غير مادية لرعاية الإنسان. وهذه الممارسات هي ذات أهميّة متساوية لجميع البشر، بمعزل عمّا إذا كانوا من شمال أو جنوب العالم. وبالمثل، هناك منظّرون ومفكّرون آخرون (أبو بهاء، 2008؛ Khairulyadi and Ahmed, 2017) يقولون إنّ المجالات الروحيّة والأخلاقيّة تفصلنا عن الحيوانات. ويجادل هؤلاء المنظّرون بأن جميع التفاهمات الثلاثة للتنمية البشرية (أي الماديّة والروحيّة والأخلاقيّة)، معًا، هي مجالات ضروريّة بنفس القدر للتنمية البشرية الفعليّة. وعلى هذا النحو، فإن التنمية البشريّة هي مزيج من المجال المادي للتنمية، والمجال غير المادي (أي التطورات الروحية والأخلاقية)، وكِلا المجاليْن مهمّان لكل إنسان.

كما يلقي باسو (Basu, 2005) الضوء على فكرة مهمّة: الناس الذين يعانون أزمات يحتاجون في كثير من الأحيان إلى الاحتياجات الأساسيّة. ومع ذلك، فإن أولئك الذين غالبًا ما يكونون بلا مأوى وبلا جنسيّة ولاجئين وملتمسي لجوء ومشرّدين لا يتم حصرهم، لأن فكرة مبادرة التنمية البشريّة برمتها تركّز على العلاقات بين المواطن والدولة، بدلًا من العلاقات بين الإنسان والدولة. وقد يعيش اللاجئون والمشرّدون لسنوات طويلة في دولةٍ ما، ولكن ليس لديهم أي سبيل قانوني للحصول على الجنسية أو اعتراف قانوني رسمي ببقائهم في بلدٍ معيّن. وهذه هي حالة المشرّد في لبنان. وكما أشار تقرير للأمم المتحدة (UN, 2018: 1)، «يمكن أن يكون للنزاعات والأزمات تأثير كارثي على الخدمات الأساسيّة والبنية التحتية، بدءًا من هدم المدارس والعيادات الصحيّة إلى أعداد هائلة من الناس الذين يعتمدون على الخدمات الاجتماعيّة المنهكة بالفعل». وهذا يعني أن معايير التنمية البشرية الثلاثة في مبادرة التنمية البشرية (الصحة والتعليم والثروة) قد دُمّرت بكل معنى الكلمة. ومن ثم، فإن هؤلاء السكان الضعفاء لا يشعرون بالتنمية البشرية في بلدانهم الأصليّة وهم غير مؤهلين لتلقي التنمية البشرية في الدّول المضيفة. فمبادرة التنمية

البشرية هي أنسب لهذه الفئة من مواطني بلد مستقر وعادل. وعلاوة على ذلك، عندما تهدف التنمية المستدامة إلى تعزيز «المواطنة العالميّة»، يُستبعَد من هذا الإطار المشرّدون، الذين سيستفيدون أكثر من غيرهم من هذا الإطار وأقلهم تأثرًا بجوانبه المتجانسة.

وفي هذا البحث، أريد أن آخذ قضيّة لبنان لتوفير الأدلّة على مستوى تنفيذ إطار التنمية البشرية. وسأبيّن كيف أن عدم خطية السلام والنزاع في لبنان يجعل نموذج التنمية البشرية غير ناقد للتحديات الخاصة بالسياق. ومن ثم، يُعتبر هذا النموذج باطلًا لأن المفاهيم الخطية للسلام والتنمية، كما أبيّن لاحقًا، لا تنطبق في لبنان.

خامسًا: حالة لبنان: السياق الوطني

جمهورية لبنان هي بلد صغير في الشرق الأوسط (10,452 كم^2) ديمقراطي وناطق بالعربية، يقع في غرب آسيا. يطل لبنان على البحر الأبيض المتوسط، وتحدّه فلسطين المحتلّة من الجنوب وسورية من شماله وشرقه. وجدّد لبنان التزامه بالأهداف الإنمائية للألفية من خلال إقرار جدول أعمال عام 2030، وبالتالي، عبّرَ عن التزامه بأهداف التنمية المستدامة (National News Agency, 2019).

في مراحل دستور لبنان الأولى، كان من الصعب تعريف السلام. فلبنان هو بلد صغير في الشرق الأوسط له تاريخ طويل من الاضطرابات السياسية الوطنيّة (بما في ذلك المحلية) والإقليمية (وبما في ذلك عبر الحدود) (الشكل الرقم (3)). واحتلت الإمبراطورية العثمانية لبنان ما قبل التاريخ (1516 – 1918)، ليتبعه الانتداب الفرنسي (1920 ـ1943) الذي لا يزال له تأثيره في البلاد. وتشمل الاحتلالات الأخيرة (انظر الشكل الرقم (3)) الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان (1982ـ2000) والوجود السوري في لبنان (1976ـ2005). ومن المهم ملاحظة ذلك لأن السلام عنصر أساسي من عناصر التنمية البشرية.

ورث لبنان من الإمبراطورية العثمانيّة (1516ـ1918) النظام الطائفي من الناحية النظريّة والتطبيقيّة (Makdisi, 2000) من خلال نظام الدخن (الملّة)، والذي اعترف رسميًّا بحرّيات الأقليات الدينيّة وتكفّلها (أي السُّنة غير المسلمين) في شؤونهم الخاصة (مثل الميراث والطلاق والزواج والتعليم، وما إلى ذلك) (حتي، 1972). فالنظام الطائفي موروث من العثمانيّين، ولكن «تم صقله» من قِبَل الفرنسيّين. واليوم، تُتَرجم هذه الطائفيّة إلى سلطة سياسيّة أدَّت إلى أحداث متعدّدة من النزاع المُسلّح والعنف، بما في ذلك الحرب الأهليّة اللبنانيّة الطويلة (1975ـ1990). ويضمّ لبنان ثماني عشرة جماعة دينيّة متميّزة، إضافة إلى مختلف السكان الشتات غير المواطنين (مثل الفلسطينيين؛ السوريين؛ العراقيين؛ السودانيين؛ إلخ) حيث هاجر معظمهم قسرًا من بلدان مختلفة بسبب النزاع العنيف.

سادسًا: تحليل النزاعات: المناقشة والاستنتاجات

أمّا في تحليل النزاع أدناه، أوجزت تقريبًا جميع أحداث العنف التي وقعت في لبنان بين عامي 1975 وأغسطس/آب 2021. واخترتُ دراسة النزاع على مدى فترة طويلة من الزمن لأن المفهوم الخطي للسلام، كما يُفهم من نموذج التنمية البشرية، يتطلّب حالة من السلام. وأزعم أن حالة العنف في لبنان هي حالة ديناميكية وليست خطية، حيث يختلف العنف حسب الطبيعة (غير المباشر مقابل المباشر)، والمدة («EBO» المراقبة القائمة على الأحداث مقابل «TBO» المراقبة القائمة على الفترة الزمنية)، والنوع (الوطني مقابل الإقليمي مقابل العالمي). وبالتالي، فإن خطية التنمية في نموذج التنمية البشرية تجعل النموذج غير نقدي في مكان مثل لبنان. فهذا يعني أن فرض خطّة إنمائيّة تخلق علاقة بدافع الضرورة بين السّلام والتنمية لم تكن غير نقديّة فحسب، بل كانت مكلفة، لأنها أدّت إلى نتيجة التّبعيّة المزمنة والتّخلف. هذه هي حالة التنمية وثمنها في لبنان.

ولقد صنفتُ الأحداث حسب الألوان بناءً على تعريف (غالتونغ) للعنف المباشر[1] وغير المباشر[2]. أمّا شكل العنف الهيكلي الذي أدى إلى ظروف عنيفة متعدّدة بشكل غير مباشر (مثل أزمة المياه وأزمة الكهرباء، وما إلى ذلك) فهو الفساد. وهذا لا يعني أن الأحداث التي تميّزت بالعنف المباشر ليست بسبب الفساد. ولكن الغرض من هذا التمييز هو تسليط الضوء على الأحداث الضارة الواضحة التي أثّرت سلبًا في حياة الشعوب، ولكن لا يمكن أن تعزى إلى شخص أو كيان واحد؛ بل تعزى إلى النخب السياسيّة التي بنت هذا العنف (أي الفساد) في هيكل النظام السياسي اللبناني.

ولأن الرسم البياني يبيّن جميع حالات العنف المباشر وغير المباشر التي وقعت منذ عام 1975، فإن هذا يعني أنه عندما لا يكون هناك عنف مباشر، يكون هناك سلام سلبي. ومع ذلك، لا يمكن تتبُّع السلام الإيجابي في هذا الرسم البياني لأنني لم أذكر الإجراءات المُتّخذة من أجل تحسين نوعية حياة الفرد المقيم في لبنان. علاوةً على ذلك، لتسليط الضوء على نطاق الحدث قمت بتمييز ما إذا كان الحدث قد وقع على المستوى الوطني أو الإقليمي أو العالمي، وما إذا كان مراقبة قائمة على الفترة الزمنية (TBO) [3] أو مراقبة قائمة على الأحداث (EBO). ويساعد ذلك على تحديد الظروف التي وقعت فيها كل حالة عنف[4].

---

(1) العنف المباشر هو شكل نشط من أشكال العدوان مثل النزاع المسلح والحرب، إلخ.

(2) العنف غير المباشر يتعلق بالعنف الهيكلي (مثل الظلم الاجتماعي؛ عدم المساواة؛ القوة غير المتكافئة؛ الفساد؛ التمييز؛ الاستعمار؛ العنصرية؛ إلخ) والعنف الثقافي (أي إضفاء الشرعية على العنف الهيكلي).

(3) TBO: حدث يستمر لإكثر من عام.

(4) EBO: حدث يقع مرة واحدة ويدوم لمدة لا تقل عن يوم وأقصاها سنة واحدة.

تمتد النزاعات متعدّدة المستويات ومتعدّدة الجهات الفاعلة عبر المكان والزّمان: التبعيّة المزمنة

ويبيّن تحليل النزاع في الشكل الرقم (3) أنّ لبنان شهد منذ عام 1975 ما لا يقل عن ثلاثة أحداث و11 حدثًا كحد أقصى من أحداث العنف المباشر وغير المباشر في السنة. كما يظهر أن لبنان لديه تاريخ طويل من الاضطرابات المحلية والوطنية وعبر الحدود والإقليمية والدولية التي تحدث عبر مناطق جغرافية مختلفة وعلى مدى فترة طويلة من الزمن. من 2016 إلى 2018 فقط، لم تكن هناك أحداث عنف مباشرة تحدث؛ وبالتالي، كان هناك سلام سلبي خلال تلك الفترة. وخارج هذا الإطار الزمني، هناك حدث عنيف مباشر واحد على الأقل يحدث في السنة وأربعة أحداث كحد أقصى. وهذا يدل على أن السلام غير موجود في بلد مثل لبنان، إلّا في شكله السلبي ولفترة محدودة (2016 ـ2018).

ملاحظة أخرى هي أن الأحداث/النزاعات المختلفة ليست مستقلّة بعضها عن بعض. وفي الواقع، هناك جهات فاعلة متعدّدة معنيّة (مواطنون وغير مواطنين) ونزاعاتها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال، كان للأزمة السورية آثار مختلفة على الجهات الفاعلة من مختلف مستويات المشاركة. ومع ذلك، بعد عام 2011، كان وجود السوريين في لبنان يرجع إلى حدّ كبير إلى حالتهم كلاجئين؛ ومع ذلك، بين عامي 1976 و2005، كان بغية وجود الجيش السوري احتلال لبنان عسكريًّا. وتركز الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة على العلاقة بين الدولة والمواطن، أمّا لدى غير المواطنين، كما الحال بالنسبة إلى السوريين والفلسطينيين في لبنان، مكان غامض في نموذج التنمية هذا.

وكما هو مبين في الجدول الرقم (1)، شهد لبنان مراحل إنمائيّة مهمة قبل تقدّم الأهداف الإنمائية للألفية وأهداف التنمية المستدامة. وبعد انتهاء الحرب الأهلية رسميًا باتفاق الطائف، دعم الإجماع الدولي لبنان لإعادة بناء اقتصاده المتهاوي، الذي يتكشف تدميره الجسيم باستمرار وبقوة اليوم إلى الحد الذي يوصف فيه حاليًا بأنه «الأسوأ في العالم منذ القرن التاسع عشر» (Sherlock, 2021). في عام 1992، بعد بضع سنين من انتهاء الحرب الأهلية، كان رئيس الوزراء الراحل رفيق الحريري مدعومًا من السعودية والدول الغربية (فرنسا والولايات المتحدة) والهيئات الدولية (الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي) للإشراف على برنامج التنمية في لبنان. واعتمدت رؤية الحريري الاقتصادية الليبرالية على تحقيق السلام وبالتالي الاستقرار السياسي، اللذيْن لم يتحققا أبدًا. كانت رؤية الحريري تتماشى مع مفهوم الأمم المتحدة للتنمية البشرية. فكانت استراتيجيته هي خصخصة القطاع العام الفاسد لجذب المساعدات والاستثمارات الأجنبية، وهو قرار لم يرض سورية وهيمنتها المكتسبة من الطائف على لبنان (Nizameddin, 2006). ومع ذلك، نجح الحريري لسنوات عديدة في الحصول على موافقة الجهات الفاعلة الأجنبية. وبالنسبة إلى سورية، أدّت خصخصة القطاع العام وبناء علاقات قوية مع الدول الأجنبية والهيئات الدولية والسعودية إلى تقويض موقعها في لبنان وسلطتها عليه من خلال إنشاء قاعدة غربية في البلاد. وبالتالي، ركّز جدول أعمال سورية

على إضعاف تأثير الحريري ونفوذه على الشؤون اللبنانية، بالوكالة السورية. وحمّلت الجهود السورية المستمرّة، بمساعدة حلفاء لبنانيين أبرزهم الرئيس اللبناني إميل لحود، الحريري مسؤولية الأزمة الاقتصادية. مع ذلك، كان سجلّ الحريري في مجال السياسة الاقتصادية مثيرًا للجدل. فقد كانت المسألة مسألة «ثناء ونقد حاد» (Baroudi, 2002: 63).

في عام 2004، قرّرت سورية تمديد الفترة الرئاسية للرئيس إميل لحود إلى ما بعد استحقاقه الدستوري من خلال التهديد المباشر لأعضاء البرلمان اللبناني. وعلى الرغم من التهديدات المباشرة من الاستخبارات السورية (عملاء الاستخبارات السورية والحلفاء اللبنانيين)، صوّت 29عضوًا من طوائف متعدّدة ضد هذا التمديد غير القانوني. وعلى الرغم من حكم لحّود وسورية على البرلمان اللبناني، أصدر مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة قرارًا (القرار1559) يدعو إلى انسحاب القوات الأجنبية، وتحديدًا الجيش السوري، من لبنان. وقد ندد المؤيدون السوريون بهذا القرار وأيّده السفير الفرنسي في لبنان جان مارك دي لا سابليير والسفير الأمريكي لدى الأمم المتحدة جون دانفورث، اللذان رأوا أن الوجود السوري في لبنان خاطئ وهو تدخّل خطير في الشؤون الداخلية اللبنانية (Nizameddin, 2006) . أدّى القرار السوري بتمديد ولاية الرئيس لحود الرئاسي إلى معارضة لبنانية موحّدة تفاقمت أكثر عقب اغتيال رفيق الحريري في عام 2005 (انظر الشكل الرقم (3)). وقد حفّز وفاته ثورة الأرز المناهضة لسورية التي أدّت إلى طرد القوات السورية من الأراضي اللبنانية بحلول نيسان/أبريل 2005، وبالتالي إنهاء هيمنة سورية على لبنان. في ذلك الوقت تقريبًا، وقّع لبنان على الأهداف الإنمائية للألفية للأمم المتحدة لمدة 5 سنوات، مع إصدار تقرير واحد في عام 2003.

سابعًا: السلام العتبيّ/الحدي والتخلّف المزمن

وفي حين أن المراقبة القائمة على الأحداث (EBO) ليست مستمرّة مثل المراقبة القائمة على المدة الزمنية (TBO)، إلّا أنها تمثل التاريخ الحديث للعنف اللبناني حيث تخلق مثل هذه الأحداث قلقًا مستمرًا في جميع أنحاء البلاد. وهذا يعني أنه في حين أن السلام قد يكون موجودًا بشكل مؤقت في منطقةٍ ما، فإنّه غير موجود في مناطق أخرى. وإذا أردنا أن ننظر إلى أحداث العنف في مختلف مراحل مشروع التنمية، يتّضح أن العنف يتزايد بمرور الوقت فقط من 8 أحداث في مرحلة ما قبل الأهداف الإنمائية للألفية/أهداف التنمية الخاصة، إلى 13 خلال فترة الأهداف الإنمائية للألفية، وأخيرًا إلى 14 حدثًا خلال فترة أهداف التنمية الخاصة. وهذا كان أدنى معدّل لأحداث العنف في الواقع خلال مرحلة ما قبل الأهداف الإنمائية للألفية/أهداف التنمية المستدامة. وهذا لا يعني أن الأهداف الإنمائية للألفية/أهداف التنمية المستدامة قد تسببت في حدوث هذه الزيادة، بل هذا لإظهار أن النموذج لا يعمل بفعالية لأن السلام شرط أساسي مهم لا يتم تأمينه على نحوٍ كافٍ. وهذا يقصر أثر المشروع الإنمائي على أسلوب المساعدة الأمنية والإنسانية القصيرة الأجل، وهو ليس أسلوبًا أكثر توجّهًا نحو التنمية والاستدامة. ومن المعطيات المهمّة في تحليل النزاع هذا أنّه لا يوجد «سلام» أو دولة «ما بعد انتهاء النزاع» في لبنان، حيث

إنّ هناك العديد من النزاعات المتشابكة التي تحدث على المستويات المحلية، والوطنية، والإقليمية، والعالمية. وهذا يسلّط الضوء على كيف أنّ فرض أو اعتماد نموذج الأمم المتحدة الذي يعمل على أساس الفهم الدوري للسلام والتنمية، وبالتالي الفهم الخطي للسلام والنزاع، هو أمر غير نقدي وإشكالي جدًا.

ولأنّ السلام السلبي بحد ذاته لا يكفي لتحقيق التنمية، فالظروف الأمنية لكل من السلام السلبي وغياب العنف غير المباشر لم تتحقق تاريخيًا. وهذا يعني أن التنمية البشرية، كما تصوّرها إطار الأهداف الإنمائية للألفية ـ أهداف التنمية الخاصة، لا يمكن أن تتسلسل في لبنان بسبب غياب هذا العنصر الأساسي (أي السلام).

وختامًا، السلام، وهو شرط ضروري للتنمية البشرية، هو حدث حدّي لا وجود له إلا في شكله السلبي. ووفقًا لحق، هذا لا يكفي لتحقيق التنمية. وهذا يدلّ على أن نموذج التنمية البشرية الحالي لا يعكس صراعات اجتماعية-تاريخيّة وسياسية في سياقات جنوبية معينة. وفي حين أن انعدام السلام يمثّل عقبة رئيسية، فإنه يعزى أيضًا إلى حدٍّ كبير إلى الفساد، والذي، كما افترض العطاس، هو مشكلة قِيَم وأخلاق في الأساس. إن الافتقار إلى المجال غير المادي للتنمية البشرية، وهو أمر أساسي بالنسبة إلى بلدان كل من الجنوب العالمي والشمال العالمي، يعني أن الأمل في تحقيق التنمية ضئيل. ولعلّ تعليم الأفراد رفيعي المستوى أخلاقيًّا أو المتجاوبين أخلاقيًّا، بدلًا من مجرد توسيع القدرات البشرية، هو أحد السُّبل نحو تنمية بشرية أكثر واقعيّة. إلّا أنّ مفهوم السلام ليس مستقرًّا في لبنان. وعلى هذا النحو، فإن نموذج التنمية الذي يأخذ في الاعتبار التاريخ الحديث للبنان سوف يتجاوز العلاقة الخطية في فهم السلام بعد النزاع.

فمن أجل التنمية التكوينية، من المهم أيضًا أن يكون هناك حساب للمجال غير المادي في نموذج التنمية البشرية. وربما يساعد هذا في تنشئة أفراد ذوي مستوى أخلاقي عالٍ للتخلص من بعض الفساد. والأهم من ذلك، بدلًا من استيراد السياسة الخارجية/الدولية، من الضروري تصوّر نهج التنمية المحليّة التي تضع بشكلٍ حاسم الافتراضات والتفسيرات والمفاهيم الأساسيّة لمشاكل التنمية في السياقات المحدّدة لكل مجتمع منفّذ. على سبيل المثال، في حالة لبنان، من المفيد أن يكون هناك نموذج يفسّر دينامية النزاع وانعدام السلام والفساد المستشري. ومن الصعب تحقيق أهداف جدول أعمال عام 2030 قبل الاهتمام بتلك المسائل المحدّدة.

الشكل الرقم (3)

تحليل النزاع: أحداث العنف المباشر وغير المباشر في لبنان و/أو التي تؤثر فيه (1975ـ2021)

الحدث	مرحلة وسنة التطوير																										
	الأهداف الإنمائية للألفية/أهداف التنمية المستدامة السابقة (قبل عام 2000)							الأهداف الإنمائية للألفية (2000 ـ 2015)														أهداف التنمية المستدامة (2015 ـ 2030)					
	1975	76	78	82	90	92	96	2000	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
الحرب الأهلية اللبنانية (N)			TBO (1975 - 1990)																								
أزمة الكهرباء (N)														(TBO (1975 ـ 2021													
أزمة المياه (N)														(TBO (1975 ـ 2021													
أزمة الوقود والغاز (N)																											EBO
أزمة اللوازم الطبية/المغذية (N)																											EBO
الاحتلال السوري للبنان (R)							TBO (1976 - 2005)																				
الغزو الإسرائيلي للبنان (R)			EBO																								
الاحتلال الإسرائيلي للبنان (R)						TBO (1982 - 2000)																					
عملية عناقيد الغضب (R)							EBO																				
الاغتيالات السياسية بعد عام 1990						EBO			EBO							TBO (2004 - 2015)											
ثورة الأرز (14 مارس) (N)												EBO															
مظاهرات مناهضة ل 14 مارس/آذار (N)														(TBO (2006 ـ 2008													
حرب يوليو (R)													EBO														
حرب نهر البارد (N)														EBO													
7 مايو/أيار نزاع طائفي (N)															EBO												
الحرب الأهلية في سوريا (N, R)																			EBO						(TBO (2011 ـ 2021		
أزمة النفايات (N)																										(TBO (2014 ـ 2021		
حرائق الغابات في لبنان (N)																										EBO	EBO	EBO
ثورة 17 تشرين الاول/أكتوبر (N)																											TBO (2019 – 2021)	
التضخم المفرط لليرة اللبنانية (N)																											(TBO (2019 – 2021	
جائحة كورونا COVID_19 (G)																											(TBO (2019 – 2021	
انفجار بيروت في 4 آب/أغسطس (N, G)																											EBO	
الصراع الطائفي في خلدة (N)																											EBO	EBO
صراع وادي خالد (N)																											EBO	
14 تشرين الأول/أكتوبر الصراع الطائفي (N)																												EBO

■ العنف المباشر (DV)

■ العنف غير المباشر (IV)

EBO المراقبة القائمة على الأحداث (حدث يقع لمرة واحدة، ويستمر لمدة لا تقل عن يوم واحد وسنة واحدة كحد أقصى)

TBO المراقبة القائمة على الفترة الزمنية (الحدث الجاري، عادة ما يتجاوز سنة)

(N) المستوى الوطني (بما في ذلك النزاعات المحلية)

(R) المستوى الإقليمي (بما في ذلك النزاعات عبر الحدود)

(G) المستوى العالمي أو الدولي

المراجع

أبو بهاء، سائد (2008). « التنمية من منظور إسلامي.» دنيا الوطن، 23 تموز/يوليو.

حتي، فيليب (1972). تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر. ترجمة أنيس فريحة. ط 2 . بيروت: دار الثقافة.

Alatas, Syed Hussein (2004). «The Captive Mind and Creative Development.» in: Partha N. Mukherji and Chandan Sengupta (eds.). *Indigeneity and Universality in Social Science: A South Asian Response. Essay, Sage Publications, pp. 97-120.*

Alatas, Syed Hussein (2013). *The Problem of Corruption*. Kuala Lumpur: The Other Press.

Arab News (2018). «Lebanese across the Globe: How the Country's International Community Came to Be.» Arab News, 4 May, (Retrieved 6 December 2020), <https://www.arabnews.com/node/1296211/middle-east>

Baroudi, Sami E. (2002). «Continuity in Economic Policy in Postwar Lebanon: The Record of the Hariri and Hoss Governments Examined, 1992-2000.» *Arab Studies Quarterly: vol. 24, no. 1, pp. 63–90.*

Basu, Ratan Lal (2005). «Why the Human Development Index Does Not Measure up to Ancient Indian Standards.» *Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies:* vol. 6, no. 2.

Connell, Raewyn (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge; Malden, MA: Polity.

Galtung, Johan (2012). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: Prio.

Galtung, Johan (2016). «Violence, Peace, and Peace Research.» *Journal of Peace Research:* vol. 6, no. 3, pp. 167-191.

GoL and UNDP. (2013). *Lebanon Millennium Development Goals Report 2013* (Rep.).

Ul Haq, Mahbub (1995). *Reflections on Human Development*. Oxford: Oxford University Press.

Khairulyadi, Khairulyadi and Muhammad Yunus Ahmad (2017). «Development from an Islamic Perspective.» *Journal Sosiologi USK:* vol. 11, no. 2, pp. 188-207.

Kumar, Sanjiv, Neeta Kumar, and Saxena Vivekadhish (2016). «Millennium Development Goals (MDGs) to Sustainable Development Goals (SDGs): Addressing Unfinished Agenda and Strengthening Sustainable Development and Partnership.» *Indian Journal of Community Medicine: Official Publication of Indian Association of Preventive and Social Medicine*: vol. 41, no. 1, pp. 1-4, <https://doi.org/10.4103/0970-0218.170955>.

Makdisi, Ussama Samir (2000). *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-century Ottoman Lebanon*. Berkeley, CA: University of California Press.

Marta Lomazzi, Bettina Borisch and Ulrich Laaser (2014), «The Millennium Development Goals: Experiences, Achievements and What's Next.» *Global Health Action*: February.

National News Agency (2019). «Hariri at the Launching of the 2030 SDGs: We Can Overcome our Differences and Develop the Country,» Retrieved 15 October 2020, from <http://nna-leb.gov.lb/en/show-news/108212/Hariri-at-the-launching-of-the-2030-SDGs-WE-can-overcome-our-differences-and-develop-the-country>.

Nizameddin, Talal (2006). «The Political Economy of Lebanon under Rafiq Hariri: An Interpretation.» *The Middle East Journal: vol. 60, no. 1, pp. 95–114, <https://doi.org/10.3751/60.1.15>.*

Nussbaum, Martha C. (2003). «Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice.» The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of Cambridge on 5- 6 March, pp. 415-507.

Nussbaum, Martha C. (1988). «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach.» *Midwest Studies in Philosophy*: vol. 13, no. 1, pp. 32-53.

Sherlock, Ruth (2021). «The Economic Crisis in Lebanon May Be One of the Worst in the World since the 1800s.» NPR. Retrieved from 2022, <https://www.npr.org/2021/07/12/1015337240/the-economic-crisis-in-lebanon-may-be-one-of-the-worst-in-the-world-since-the-18>.

Sen, Amartya (2003). «Development as Capability Expansion.» in: Sakiko Fukuda-Parr and A.K. Shiva Kumar (eds.). *Readings in Human Development*. New Delhi; New York: Oxford University Press.

UNDP (1990). *Human Development Report*. New York Oxford University Press.

UNHCR (2020). *Lebanon July 2020 Fact Sheet* (Rep.).

UNGA (2015). *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development* (Rep. No. A/RES/70/1).

UN (2018). *Sustainable Development Goals in Crisis* (Rep.).

UN ([n. d.]). THE 17 Goals | Department of Economic and Social Affairs. Retrieved 14 October 2020, <https://sdgs.un.org/goals>.

WHO (2015). «Millennium Development Goals (MDGs).» Retrieved 14 October 2020, <https://www.who.int/topics/millennium_development_goals/about/en/>.

الإمبرياليّة الفكريّة:

تعريفها وسماتها ومشاكلها

السّيد حسين العطّاس

معهد العالم والحضارة الملاوية، الجامعة الوطنيّة الماليزيّة.

ملخص

إنّ الامبرياليّة لا تقتصر على الجوانب السياسيّة أو الاقتصاديّة للعمليّة التاريخيّة فقط، بل ينبغي أن نعتبرها كمجموعة. فظاهرة مثل الامبرياليّة هي مجموعة تضمّ جوانب مختلفة متعلّقة بالأعمال البشريّة، وعادةً ما يتم مناقشته، فهو الامبرياليّة الاقتصاديّة والسياسيّة. ولكن، إنّنا نتّجه في هذه الوثيقة إلى الامبرياليّة الفكريّة، حيث نصِف ماهيّتها أوّلاً ونعدّد المشاكل المتعلّقة بها ثانياً.

إنّ الامبرياليّة الفكريّة قد أسفرت ضمن أمور أخرى عن إزاحة الاهتمام عن القضايا التي ينبغي أن تكون مخاوف حيويّة لدى المجتمعات الآسيوية والأفريقيّة. أمّا تحرير العقل من القيود الامبرياليّة الفكريّة فهو شرط أساسيّ لتطوير تقليد مستقلّ ومبدع في مجال علم الاجتماع في المجتمعات النّامية.

Abstract

Imperialism is not confined to the political or economic aspects of the historical process. Rather, it is to be considered as a cluster. A phenomenon such as imperialism is a cluster of different aspects of human undertakings. What is usually discussed is economic and political imperialism. In this paper, however, we tum to intellectual imperialism, first describing what it is, and second enumerating the problems connected with it. Intellectual imperialism has, among other things, resulted in a displacement of attention from issues that should be of vital concern to Asian and African societies. The emancipation of the mind from the shackles of intellectual imperialism is the major condition for the development of a creative and autonomous social science tradition in developing societies.

إنّ الإمبرياليّة لا تقتصر على الجوانب السياسيّة أو الاقتصاديّة للعمليّة التاريخيّة فقط، بل ينبغي أن نعدّها كمجموعة. فظاهرة مثل الإمبرياليّة هي مجموعة تضمّ جوانب مختلفة متعلّقة بالأعمال البشريّة، وعادةً ما يتم مناقشته، فهو الإمبرياليّة الاقتصاديّة والسياسيّة. ولكن، إنّنا نتّجه في هذه الوثيقة إلى الإمبرياليّة الفكريّة، حيث نصِف ماهيّتها أوّلاً ونعدّد المشاكل المتعلّقة بها ثانيًا.

إنّ الإمبرياليّة الفكريّة قد أسفرت، ضمن أمور أخرى، عن إزاحة الاهتمام عن القضايا التي ينبغي أن تكون مخاوف حيويّة لدى المجتمعات الآسيوية والأفريقيّة. أمّا تحرير العقل من القيود الإمبرياليّة الفكريّة فهو شرط أساسيّ لتطوير تقليد مستقلّ ومبدع في مجال علم الاجتماع في المجتمعات النّامية.

موضوع الإمبرياليّة الفكريّة هو موضوع جدّي حتى وإن كان يعطي انطباعًا بأنّه ليس موضوعًا يُنظر فيه بجديّة وبشكلٍ سليم. إلّا أنّنا، كطلّاب العلوم الاجتماعيّة نعلم أنّ هناك ما يُسمّى بتاريخ الإمبرياليّة. كما نعلم أيضًا أنّه يوجد ما يسمّى علم الاجتماع الإمبرياليّ. ويُمكن تقسيم الظاهرة الإمبرياليّة إلى جوانب سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة. فتمشيًا مع تحليلنا وإمعاننا للنظر في العمليّة الاجتماعيّة والتّاريخيّة، هناك أيضًا الحاجة إلى ضرورة وضع ما يُسمّى الإمبريالية الفكريّة في الحسبان.

وبالتالي، لا تقتصر الإمبرياليّة على الجوانب السياسيّة أو الاقتصاديّة للعمليّة التاريخيّة فقط. فيتعيّن علينا أن نعدّها كمجموعة تشمل جوانب مختلفة متعلّقة بالأعمال البشريّة. وفي نقاشنا حول الإمبرياليّة الفكريّة في هذه الوثيقة، سوف نصِف أوّلًا ماهيّة الإمبرياليّة الفكريّة، وسنُعَدّد ثانيًا المشاكل المتعلّقة بها.

إنّ الإمبرياليّة من النّاحية السّياسيّة والتّاريخيّة، هي إخضاع شعب لشعبٍ آخر لمصلحة المُهيمن. وسمات الإمبرياليّة هي التّالية: (1) الاستغلال: هناك استغلال وسيطرة من قِبَل سلطة الاخضاع على الشعب المُهيمن عليه. (2) هناك شكل من أشكال الوصاية. تُعتبر الشّعوب المُهيمن عليها كجناح من نظام الوصاية. ويتمّ تعليمهم أمورًا معيّنة، يُطلب منهم القيام بأشياء معيّنة، ويعملون في اتجاه تحقيق غاية معيّنة وأغراض حدّدتها سلطة الإخضاع. (3) المطابقة: تتوقّع سلطة الاخضاع المُهيمنة أن تمتثل الشعوب الخاضعة لها لجوانب معيّنة من حياتها ومن تنظيمها ومن قواعدها. (4) سوف تؤدي الشّعوب المهيمن عليها دورًا ثانويًّا في الإعداد. (5) وجود التّرشيد الفكريّ والذي يُشّكل محاولة شرح الإمبرياليّة كمرحلة ضروريّة في التّقدم البشريّ وأن الأعمال المتعلّقة بالقوّة الإمبرياليّة هي لتمدين وتحضّر الشّعوب الخاضعة للهيمنة[1]. (6) حكّام الإمبرياليّة: إنّ الدّولة المُخضَعة، في الكثير من الأحيان، تحكمها مواهب رديئة. فإذا أخذنا في الحسبان ماليزيا وسنغافورة سنكتشف أنّ هؤلاء الموظفين البريطانيّين الذين أتوا في الماضي قد كانوا يتمتّعون بمواهب رديئة مقارنةً

(1) هذا أكثر ما يتجلى في كتابات رافلز. انظر في (Alata, 1971).

بما كان متاحًا في بريطانيا. حتّى إنّ مصادر بريطانيّة قد أعربت عن هذه الشكوى. وإنّي أذكُرُ تومسن، موظّف مدنيّ سابق، حيث يقول إنّ العديد من الذين جاؤوا من إنكلترا لم يكونوا من زبدة المجتمع البريطانيّ. أمّا الّذين توجّهوا للخدمة في المستعمرات فهم كانوا أشخاصًا لم يكُنْ بوسعِهم الحصول على فرص عمل ولم يكُنْ بإمكانهم تحقيق منْفَعة في إنكلترا.

فهذه هي السّمات الإمبرياليّة الأساسيّة الستّ. وإضافةِ إلى الإمبرياليّة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة فنحن أيضًا نخضع للإمبريالية الفكريّة. فالإمبريالية الفكريّة هي هيمنة شعب على شعبٍ آخر في عالمهم الفكري. والإمبرياليّة الفكريّة هي عادةً تأثير الإمبرياليّة المباشرة الفعليّةً أو تأثير الهيمنة غير المباشرة الناشئة عن الإمبرياليّة. أجرى علم اجتماع المعرفة دراسة حول أشكال المعرفة والتي تظهر في حقب ومجتمعات مختلفة. فما أريد أن أقوله هو أنّ الهيكل الاقتصاديٍ والسياسي الإمبرياليّ قد ولّد هيكلًا موازيًا في طريقة تفكير الشعوب المقهورة. فهذا إذًا، هو ثمرة الإمبرياليّة الفكريّة. لقد ناقشتُ هذا الموضوع للمرّةِ الأولى في محاضرةٍ لجمعيّة التاريخ في جامعة سنغافورة في 26 أيلول/ سبتمبر 1969.

أولًا: أوجه التّشابه بين الإمبرياليّة الاقتصاديّة السياسيّة والإمبرياليّة الفكريّة

دعونا نناقش السّمة **الأولى**، أيّ الاستغلال. فما شكل الاستغلال في الإمبرياليّة الفكريّة؟ استغلّ البلد الأمّ في الإمبرياليّة السياسيّة والاقتصاديّة المواد الخام للمستعمرات، أعادوها إلى البلد الأمّ، صنعوا المنتجات في البلد الأمّ ومن ثمّ وزعوها في المستعمرات. وكانت تُعتدّ المستعمرات كمصادر للمواد الخام، كما كانت تُعدّ أيضًا كأسواق للمنتجات الصّناعيّة للوطن الأمّ. ومن الأمثلة الواضحة لنا هو المطاط. كان يُزرع المطاط (Rubber) في الملايو، وانتُقِل اللاتكس (Latex) إلى إنكلترا، وتم صنع الإطارات في إنكلترا ومن ثم تم بيعها هنا. وتتخذ الإمبرياليّة الفكريّة أيضًا هذا الشّكل.

أمّا البيانات فهي مستمدّة من هذه المنطقة، فالبيانات الخام المتعلّقة بمواضيع معيّنة، تُجمّع في هذه المنطقة، وتُجهّز وتُصنَع في إنكلترا على شكل كتب أو مقالات ومن ثمّ تُباع هنا. على العموم، كانت تُستخدم شعوب هذه المنطقة ومن بينهم أهل العلم بصفة رئيسيّة كمُخبرين. فنحن نتعرّض باستمرار للقصف من جانب منشورات أجنبيّة. وأنا لا أستخدم المصطلح «أجنبي» بطريقة انتقاديّة، ولكنّني أشير ببساطة إلى مصدر الأمور وأصلها. إنّ معظم تاريخنا الخاص قد كُتِبَ بواسطة أهل العلم من الخارج. فقد أتوا إلى هنا، جمعوا المواد الفكريّة الخام ومن ثمّ عادوا، نشروا كتبهم وصدّروا من جديد المنتج النهائيّ إلى بلد العمل الميدانيّ.

في إحدى رحلاتي إلى كلنتن (دار النّعيم)، التقيت بمعالج تقليدي رائد اعتاد أن يُزوّد

بعض الكتّاب البريطانيين بالمعلومات. فهو لم يتمكّن من صنع المنتج النّهائي، بما أنّه لم يتعلّم الكتابة ولم يكن يعرف كيفيّة استخدام الحواشي ولا حتى كتابة المقالات. فأخذ أهل العلم الاستعماريون البيانات ونشروها للتَّو من دون أي اعتراف أو تحليل إضافيّ، وحينذاك تم توزيعها. ثمة توازٍ هنا بين الاستغلال الاقتصادي واستغلال المعرفة.

دعونا ننظر في السّمة **الثّانية**، الوصاية. في الماضي، كان تعليم السّكان في بعض المجالات التّقنية يُعدّ مفيدًا للحكومات الإمبرياليّة. كما أنّ عالم التعلّم تحكمه فكرة الوصاية. وكان من المفترض أن تكون المناطق المتخلّفة، ومن بينها ماليزيا وسنغافورة معتمدة على كل شيء في الخارج. إذا أردْتَ الحصول على درجة جيّدة يجب أن تذهب إلى الجامعات الأوروبية أو الأمريكية، فإذا كنت تريد الحصول على درجة عالية، عليك الذّهاب إلى هناك. وإذا أردت أن تتعلّم أي شيء، فعليك قراءة كُتبهم. وقد تمّ النّظر إلى هذه الفكرة حول التبعيّة من خلال الوصاية لهذه المنطقة فكريًا، على أنّها أمر مفروغ منه. كان من المفترض أنّ النّاس هنا لا يعرفون الكثير فعليًّا عن جميع المواضيع مقارنةً بسكّان الغرب. أُكرّر للمرّةِ الأخرى، يوجد مواز. في الماضي، كانت التّوقعات أنّ المستعمرات لم تستطِعْ إعالة نفسها، فإنّها لا يُمكِن أنْ تمُنَح الاستقلال لأنّها ستُدمِّر البلاد إذا حكمت نفسها. ولا يمكن الاعتماد عليها لتنمية البلد لأنّها لا تملك الدّراية التّقنيّة. الآن، التّوازي مع الإمبرياليّة الفكريّة هو أنّ المستعمرات لا تملك الدّراية الفكريّة. ومن هنا تأتي الحاجة إلى شكلٍ من أشكال الوصاية غير المباشرة.

أمّا السّمة **الثّالثة** المذكورة في ما تقدم فهي المطابقة. في الماضي، توقّعت السُّلطة المهيمنة، المطابقة في سلوك الشعب المحتلّ. على سبيل المثال، إذا كنت تريد أن تتصرّف على نحو طبيعيّ وسليم، عليك أن تجلس بالطريقة التي يجلسون بها، فلا يجب أن تتجشأ في حضورهم، وعليك أن تأكل كما يأكلون. هناك استغلال للمطابقة. ومن الأمثلة الأخرى الواضحة جدًا هي الرّياضة. لتكون متقدّمًا في الرّياضة، ينبغي لعب الألعاب البريطانيّة. في الماضي، أوليَ الاهتمام للعبة الهوكي، للعبة الكريكت، وللعبة الغولف، ولكرة القدم وللعبة البولو، والتي هي من الألعاب الشّعبيّة في الدّولة المهيمنة. فالاهتمام بألعاب الشّعوب الأصلية في جنوب شرق آسيا كان قليلًا أو معدومًا. ويتجلّى هذا الاستغلال للمطابقة في النّظريّات والمنهجيّة الأكاديميّة. فكانوا يتوقّعون منّا أنْ نستخدمَ بدون أيّ سؤال، طُرق التّحليل التّي كانت جارية في الخارج. وتوقّعوا منّا أن نكون مهتمّين بالمواضيع الّتي تهمّ النّاس في الخارج. وفي المنظّمات المُدارة، توقّعوا منّا أن نفعل المثل. ولدينا أمثلة وفيرة من التاريخ.

السّمة **الرابعة** هي الدّور الثّانوي الّذي يمارسه المجتمع في المستعمرات. وفي سياق الإمبرياليّة الفكريّة، أُعطيَ مثقّفو وأهل علم المنطقة أدوارًا ثانويّة في أغلب الأحيان. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما لم تكن المنشورات والمجلّات الدوليّة خاضعة لسيطرة أهل العلم الإقليميّين، وفي المؤتمرات والاجتماعات الدوليّة، لم يُعطَ أهل العلم الإقليميون مكانة بارزة. وينطبق الأمر عينه في ما يتعلّق بالتّقييم والتّقدير. هناك موقف عام أنّ

الكثيرين من أهل العلم الإقليميين هم مناسبون للأدوار الثّانويّة فقط. فروَّج بعض العلماء في الخارج الفكرة القائلة إنّ أهل العلم في المناطق المتخلّفة لا ينبغي أن يشاركوا في البحوث الابداعيّة لأنّها مكلفة، إنّما ينبغي عليهم أن يجروا بحوثًا تطبيقيّة. أيّ بعبارةٍ أخرى، إذا كنت طبيب أسنان، فابذل قصارى جهدك لاقتلاع أسنان النّاس أو لملء أسنانهم ولكن لا تشارك في البحوث الإبداعيّة أو الابتكارات النظريّة في مجالات طبّ الأسنان، لأنّه سيكون نوعًا من البذخ. إذًا، يُجرى التّركيز على أداء الدّور الثانويّ في التّطوير الابداعيّ للعلم.

والسّمة **الخامسة** هي ترشيد المهمّة الحضاريّة. في الماضي، تحدّث الإمبرياليّون عن عبء الرّجال البيض. ففي الإمبرياليّة الفكريّة، هناك حديث عن تطوير العلوم في المجتمعات المتخلّفة، وفقًا للنموذج المحدّد. تفترض الإمبرياليّة الفكريّة احتكار شؤون العلم والحكمة والهيمنة فيها. وحتّى معرفة الحشرات الاستوائية تندرج ضمن نطاق اختصاصها.

أمّا السّمة **السّادسة** فهي الأكثر ألمًا للمناقشة، ولكن مع ذلك، لا بدّ من الإشارة إليها. تمامًا كما في الماضي، كان يُعدّ البيروقراطيّون الإمبراطوريون الذين يديرون المستعمرات، كمواهب رديئة من البلد الموطن، وبالمثل، لدينا مجموعة أقلّ شأنًا من أهل العلم المهتمين في هذه المنطقة الذين يقومون بعملهم هنا. فكم من كبار المفكّرين في أوروبا وأمريكا ذهبوا إلى المناطق المتخلّفة للبقاء وإجراء البحوث؟ معظم أولئك الّذين ذهبوا إلى دولةٍ من العالم الثّالث، سواء أكانوا طلاّبًا في مشاريع محدّدة أو خدمًا للاستعمار السّابق، لم يكُنْ لديهم وظائف في بلادهم، فلذلك هم يذهبون إلى الجامعة. وإذا كانوا موجودين في ماليزيا، فقد ذهبوا إلى قسم دراسات ملاويّة، وتعلّموا اللغة الملاويّة، حرّروا بعض المخطوطات البعيدة والعتيقة ونشروها ومن ثمّ تظاهروا بأنّهم خبراء ملاويون. وسوف تجد ذلك في فروعٍ أخرى من المعرفة أيضًا. هناك غلبة المواهب التي لا تُعدّ الأكثر تقدّمًا في بلادهم، تمامًا مثلما كان هناك هيمنة المواهب في البيروقراطيّة الاستعماريّة الّتي لم تكُن تُعدّ الأكثر تقدّمًا في بلادهم خلال حقبة وجودهم. فهنا، لدينا المشكلة ذاتها ولكن أعتقد أنّه لا ينبغي لي أن أذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، لأنّه حينها سوف أضطرّ إلى أن أظهر الحالات والأمثلة.

في النّظام السّياسي الإمبرياليّ، تقبّل جزء كبير من السّكان تفوّق السّلطة الإمبرياليّة. والّذين قد يشعرون بأن المعرفة الكبيرة لا يمكن أن تأتي إلّا من الغرب. وهناك موقف معيّن أنّ الكتب الجيّدة هي مكتوبة في الغرب. وأولئك الّذين يدرسون الاقتصاد لا يُكلّفون أنفسهم عناء معرفة أفكار المفكرين الاقتصاديّين الآسيويّين. وإنّ أولئك الّذين يدرسون العلوم السّياسيّة لا يكلّفون أنفسهم عناء معرفة ما ساهم به المفكّرون السياسيّون الآسيويون. وأولئك الّذين يدرسون الفلسفة ليسوا مهتمّين بكيفيّة اتباع الآسيويين للحكمة. أولئك الذين يدرسون التاريخ لا يكلّفون أنفسهم عناء معرفة كيفيّة تصوّر الآسيويين للتّاريخ. فما أسباب ذلك؟ تعدّ هذه النظرة العامّة الأوّليّة المسعى الفكري الآسيوي كمسعى بالٍ وغير ذات صلة. فالمعرفة المفيدة والحقيقيّة لا يمكن العثور عليها هناك، عليهم الذّهاب إلى الخارج للحصول عليها. فهذا هو الموقف المتطرّف.

ثانيًا: الرّق الفكري... العبوديّة والتّقليد

خشية أن يساء فهمي، اسمحوا لي أن أوضّح أنني لا أقترح أنّه يجب علينا أن نغلق عقولنا أمام المعرفة الحقيقية من أي جزء من العالم. فيجب أن نستوعب بقدر المستطاع من جميع المصادر ومن جميع أنحاء العالم، جميع المعارف المفيدة. ولكن علينا أن نفعل ذلك بروحٍ نقدية مستقلّة، من دون أن نغضّ النظر عن تراثنا الفكري. إنّ ظواهر الخنوع والعبوديّة الفكريّة تختلف عن الاستيعاب الإبداعي الحقيقي من الخارج.

دعوني أعطيكم مثالًا واضحًا جدًا، إنيّ مريض وأحتاجُ إلى الدّواء، وتصادف أنّ هذا الدواء مصنوع في الغرب وأُثبتت فعاليّته. فأنا أستخدم هذا الدواء. إنّ هذا ليس عبودية، فهذا وجهٌ من وجوه التّبعيّة الحقيقيّة. ومن النّاحية الأخرى، إذا كنتُ أعتقد أنّه لا يوجد شيء ذي قيمة في الطّب الصّيني، من دون تحقيق، إذًا أنا في العبوديّة الفكريّة. في اللحظة التي تتبنى فيها تلك النّظرة العامّة، فإنّك تحت تأثير الإمبريالية الفكريّة، وهذا يؤثر بالتّالي في انعدام الثقة التّام في الخلفيّة الثقافيّة الخاصّة بالمرء.

ينبغي أن نستوعب كل ما هو ضروريّ لإحراز التّقدم. يجب أن نكون عمليّين ومستقلّين، وأن نستفيد في الوقت نفسه بأقصى قدر ممكن من تقاليدنا الخاصّة. بعبارةٍ أخرى، نحن نمتلك طابع فرديّ وحسّ الاستقلاليّة، بدلًا من أن نتمتّع بشخصيّةٍ مُقَلّدة.

سأقدّم إليكم مثالًا عن حالة إخضاع متطرّفة في الإمبرياليّة الفكريّة. كان هناك زميل لي، منذ أكثر من ثلاثين عامًا، كان أستاذًا في منطقتِنا لبعض الوقت وكان روائيّ آسيويّ مسلم. في يومٍ من الأيّام، كنّا نتحدّث عن الفلسفة فسألته عمّا إذا كان قد قرأ فلسفة أشخاص مثل جلال الدّين الرّومي من بلاد فارِس ومفكّرين مسلمين آخرين حول جوانب الفلسفة المختلفة. فكان ردّه أنّ الفلسفة ما قبل هيغل (Hegel) لم تكن لها أيّ قيمة، فهي أصبحت قيّمة فقط بعد وجوده. ومن ثمّ سألته هل تلك الآلاف من السّنين من التّفكير في الهند، في الصّين وفي الشّرق الأدنى كانت بكلّ بساطة عديمة الجدوى؟ ألم يكُن مهتمًّا بها؟ فقال «لا»، كان مهتمًّا بالفلسفة فقط بعد هيغل. وقبل أن أغادر، كنّا نتكلّم عن روايته وسألني إذا كنت قد قرأت ذلك الكتاب بالذات. وردًّا على سؤاله، سألته عمّا إذا كانت قد كُتِبَت روايته قبل باسترناك الدكتور جيفاكو (Pasternak's Dr. Zhivago). فأجابني قائلًا إنّها قد كُتِبَت في مرحلةٍ من أوائل الخمسينيّات. فأخبرته حينها: «بالنّسبة إليّ ليس هناك ما يُسمّى الأدب ما قبل باسترناك. فالأدب الوحيد المعقول الذي أجد قراءته مجدية هو ما بعد باسترناك». فتفاجأ بما أنّني منحته الإجابة نفسها التي منحها لي عن الفلسفة. والمصادفة أنّ روايته الخاصّة هي التي حُدِّدَت بأنّها لا تستحقّ الاهتمام. فهنا تجد تأثير الإمبرياليّة الفكريّة العميق.

هناك القليل من الطلّاب الّذين يهتمّون حقًّا بما قاله مفكّرو الماضي الآسيويّون. فطلّابنا قد يقرؤون أفلاطون، أرسطو، مكيافيلي وغيرهم من المفكّرين الغربيّين المعاصرين. ولكنّهم سيتجنّبون وانغ آنشي (Wang Anshi)، وابن خلدون، وريزال (Jose Rizal)

ونهرو (Nehru). فلماذا يفعلون ذلك؟ لأنّهم ببساطة، وربّما من دون وعي قد بدأوا بنظرةٍ عامّة أوليّة، وهي أنّه لا يوجد شيء للتعلّم من المجتمع الآسيوي وغيره من المجتمعات غير الغربيّة. فكلّ هذه الأمور تنتمي إلى الماضي، إنّها من غبار التاريخ، على الرّغم من أنّهم لا يعرفون شيئًا عن التّقاليد، إلّا مجرّد حكم مُتأثّر بالإحساس بالنّقص.

وهناك سمة أخرى وهي ما تُسمّى الاغتراب عن التقاليد الخاصّة بالمرء. فهناك خلل، وهناك افتقار إلى الاهتمام وهناك اقتناع يسود بأنّه لا شيء يستحقّ العناء من الماضي. وبوسعنا أن نذكر هنا سمة أخرى كأثر الإمبرياليّة الفكريّة وهي التّقليد. إنّه اتجاه ماكر للتقليد الفكريّ في أسلوب الكتابة واختيار المواضيع.

أحد أمثلة التّقليد هو كتابة تاريخ سنغافورة. إنّ تاريخ الاحتلال البريطانيّ لسنغافورة قد كُتِبَ من وجهة نظر البريطانيّين. فتاريخ رافلز (Raffles)، على سبيل المثال، قد قُدِّمَ من وجهة نظر رافلز المقتبسة من سجلّاته في إدارة المكتب الاستعماريّ. فالكثير من القضايا، مثلًا سواء أفقد شعبيّته أم لا، أيّ مؤامرات كان متورّطًا فيها وما كان انشغاله بالفلفل ومجموعة أخرى من القضايا غالبًا ما تمت معالجتها، هي ليست بالضّرورة ذات أهميّة جوهريّة بالنّسبة إلينا. فنحن مهتمّون بما قد أحدث تغييرات رافلز في بينكولن (Bencoolen)، كيف أثّر وجوده في سكّان تلك المنطقة وإذا كان وجوده قمعيًّا تجاه السّكان وإلى ما ذلك. هذه هي المواضيع التي لم تكنْ تُهمّ علماء التّاريخ الاستعماريين. فبدلًا من اختيار مواضيع مختلفة بأنفسنا، أيّ استخدام معرفتنا بالتّأريخ لاختيار مواضيع جديدة ذات صلة بالمنطقة، فإننا نصرّ على تقليد مواضيع أهل العلم الأوروبيين وأساليبهم. أسلوبنا يعتمد على إخفاء أنفسنا في الغرفة المظلمة، وعرض لفّة واحدة تلو الأخرى من الميكروفيلم ومن ثمّ وثيقةٍ بعد الأخرى. كلّ هذه الأمور يتعيّن القيام بها، ولكن إذا حسبنا هذه الأمور كطقوس، فنحن لا نغيّر مواضيعنا، لا يوجد أيّ خيار لمواضيع جديدة، وليس هناك أيّ محاولة بذل لتجاوز الوثائق إلى خلفيّةٍ أوسع. فلم يُفعل أيّ شيء من هذا النّوع والنّتيجة النهائية للبحث هي وثيقة أخرى حول الفلفل والشركات والمؤامرات. وأين ستتم طباعته ولكن هل سيتم طباعته في مجلّةٍ تاريخيّة أجنبيّة؟ من سيقرأه؟ نفس النّوع من المؤرّخين. هناك تجد ما يُسمّى الاستيلاد الدّاخلي. لذا أصبح عالِمُنا المُستعمر فردًا خارجًا عن السلالة. هناك استيلاد داخليّ دائم. فقد أصبح عالِمنا العبد المخلص مثل عبيد الإمبراطوريّة الرّومانيّة، كان عبدًا من الإمبراطوريّة الرّومانية يُؤمن بمجد روما؛ كان سعيدًا في عبوديّته، حيث وجدها كحالة طبيعية. وبالمثل، عبيدنا، أهل العلم، هم سعداء.

ثالثًا: مثقّفو الكومبرادور والحاجة إلى استراحة

ولّد الاغتراب الفكريّ الذي قامت به الإمبريالية مجموعةً من مثقّفي الكومبرادور، لاستعارة مصطلح «ماركسي». ونرى للمرّة الأخرى توازيًا جديدًا بين الإمبرياليّة السّياسيّة والإمبرياليّة الفكريّة. في الإمبريالية السّياسيّة لديك المتعاونون، ولديك المناضلون من أجل

الحريّة، أولئك الّذين يريدون مقاومة الإمبريالية. في البلد الأم لديك هذا الصّراع أيضًا، أيّ أولئك الّذين يريدون الحفاظ على الحكم الإمبرياليّ مقابل أولئك الذين يقدّمون اقتراحات للإصلاح أو الاستقلال للمستعمرات. لدينا الشيء نفسه في الإمبرياليّة الفكريّة.

في عالم الإمبرياليّة الفكريّة لديك أهل العلم المحلّيون المتعاونون، ولديك المتمرّدون الّذين يكافحون ضدّ هذه الهيمنة. ففي البلدان الأصليّة في أوروبا وأمريكا الشمالية، على سبيل المثال، لديك علماء أمريكيون، مثل «مِيردل» (Myrdal)، الذي عارض هذه الحالة من الهيمنة.

كما لدينا أيضًا نمط غريب جدًا بدأ يظهر الآن. في الرأسماليّة الاستعماريّة، كان يتمّ التّعاقد من الباطن في الكثير من الأحيان مع شركات محليّة على الاستغلال الاقتصاديّ. في الإمبرياليّة الفكريّة لدينا الظّاهرة الموازية نفسها. قد يكون لدى أهل العلم في الخارج منح بحثيّة. يذهبون إلى أماكن في آسيا ويتعاملون مع متعاونين محليّين، أيّ أهل العلم الّذين هم يتعاقدون معهم من الباطن بشأن البحوث. «فإليك النّقود؛ واجلب لي البيانات». فأهل العلم هؤلاء يحصلون على بيانات منهم، ولا يكتبون التّقرير. لا يراجعون المنتج النّهائي ولا يعلمون بأيّ شكل سيُظهَر ومن ثمّ يجمعون البنية الفوقيّة وسيُظهِر المنتج النّهائي بشكلٍ لا يُمكن التّعرف إليه من قِبَل أهل العلم المتعاونين. ويتمّ تنفيذ هذا التّعاقد من الباطن في العالم الأكاديميّ حيث يوازي التّعاقد من الباطن الاقتصاديّ. وبصرف النّظر عن البحوث المتعلّقة بآسيا، فإنّهم سيقصفون الآسيويّين بالمواد المتعلّقة بأوروبا وبالولايات المتّحدة، حول أديانهم وثقافتهم وحول سياساتهم وصحّتهم ومشاكلهم والطّريقة الّتي ينظرون بها إلى الحياة.

والمثير للاهتمام هو التّالي: لن تجد هذا النّوع من التّعاقد من الباطن سواء في أوروبا أو في الولايات المتّحدة. ولا تجد هنودًا ويابانيّين من أهل العلم يتعاقدون من الباطن على جمع بيانات في أوروبا أو في الولايات المتّحدة، لإجراء البحوث حول الثّقافة والتّاريخ والسّياسة والمشاكل الاجتماعيّة. ولا تجد هنودًا ويابانيّين من أهل العلم يجوبون في جميع أرجاء الولايات المتّحدة وأوروبا، يجمعون البيانات وينشرونها في منازلهم وبلُغتِهم ومن ثمّ يقصفون أوروبا والولايات المتّحدة بنتائجهم المنشورة حول أوروبا والولايات المتّحدة.

لدينا مثال آخر، كتب عالمٌ أجنبيّ من أهلِ العلمِ كتابًا، فلنقلْ كتابًا عن سنغافورة. سينشره ناشر أجنبيّ وسيُراجعه ناقد أجنبيّ في مجلّةٍ أجنبيّة ولكن سيُباع هذا الكتاب في سنغافورة وسيُستَخدم من جانب طلّاب سنغافوريّين. إنّ الوضعَ غريبٌ جدًّا. فهل يمكنك أن تتخيّل كاتبًا يابانيًّا يكتبُ كتابًا عن الشّخصيّة الوطنيّة الأمريكيّة، ويُنشَر كتابه في اليابان ويُستعرض من جانب عالمٍ يابانيّ ويحظى على شعبيّةٍ من خلال أجهزة الدّعاية اليابانيّة وفي نهاية المطاف يُباع في الولايات المتّحدة، ممّا يؤدّي إلى رؤية الآلاف من الطّلاب بلدهم من خلال أعين يابانيّة؟ هذا لا يحدث في أوروبا والولايات المتّحدة، فأولئك الّذين يكتبون عن التّاريخ الأمريكي هم الأمريكيّون أنفسهم. وسوف يقوم علماء أمريكيّون آخرون بمراجعة أعمالهم، ونتيجة ذلك، فإنّ معيار المنح الدّراسيّة من بلدهم عالٍ لأن

هناك العديد من النّاس ينتقدون حقًا أعمال بعضهم بعضًا. وفي حالتنا، هناك المزيد من المنح الدّراسيّة حول منطقتِنا أُجريَت في الخارج، استُعرِضَت في الخارج وقُيِّمَت في الخارج وتُستَهلك هنا. ولذلك يتضاءل النّقاش العلميّ محلّيًّا.

تتحكّم الإمبرياليّة الفكريّة بالموقف الذّهنيّ للّذين قُبض عليهم في شبكتها. وبصرف النّظر عن تشجيع السّلاسة، فهي تكبت الإبداع. ونتيجة الوقوع تحت هيمنة الإمبرياليّة الفكريّة، لا يمكن لأهل العلم أن يصبحوا مبدعين، فإنّهم يقضون وقتهم في التّقليد وفي المحاولة أن يحظوا بالقبول ويقضون وقتهم أيضًا في محاولة الحصول على الموافقة من المجموعة الّتي يتطلّعون إليها. وهذا اتّجاه معروف للغاية وعامّ سائد لدى أهل العلم الآسيويّين. ويشعر الكثير منهم بأنّهم ليسوا جيّدين إذا لم ينشروا في المجلّات الغربيّة. وهذا بطبيعة الحال، ليس صحيحًا. فإنّ العمل هو جيّد سواء تمّ نشره في الغرب أم لا، وله ميزته الخاصّة. فأن تكون جميلًا، هو ليس من الضّروريّ أن تكون المشهود على هذا النّحو في مسابقة جمال من جانب القضاة الأجانب، إذا كان لديك ما يكفي من الثّقة بالنّفس، فانظرْ إلى المرآة وقُلْ لنفسك «أنا جميل/ة». ومن ناحيةٍ أخرى، إذا لا يمكنك أن تعلن عن جمالك الخاصّ ولكن تحتاج إلى لجنةٍ من القضاة للقيام بذلك نيابةً عنك، فهذا يعني أنّه ليس لديك ثقة بالنفس.

مشكلة الافتقار إلى الابداع هي مشكلة خطيرة لأنها ستزيد من اعتمادنا على الغير. ونقص الابداع هو ليس بأمرٍ لا يمكن تجنّبه. يمكننا أن نتعلّم من عالم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) المشهور، برونسيلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski). قضى مالينوفسكي عامين في جزر تروبرياند في المحيط الهادئ. ومن إقامته هناك نجح في تطوير نظريّة السّلوك البشريّ، إنّها حدث تاريخيّ مهمّ في تاريخ الأنثروبولوجيا الثقافيّة. أمّا سؤالي المهمّ فهو لماذا هو نجح وليس علماؤنا الّذين أمضوا أكثر من بضعةِ عقودٍ في هذه المنطقة؟ هل من الضّروريّ أن نتمتّع بأدواتٍ مكلفة للتّنظير في العلوم الاجتماعيّة والتّاريخيّة؟ المكتبة في الحرم الجامعيّ هي كافية وحتّى أفضل من العديد من المكتبات في الخارج لهذا الغرض. فموادنا هي موجودة هنا. وعلى خلاف العلوم الفيزيائيّة، فنحن لسنا بحاجةٍ إلى أدوات مكلفة، وبالنّسبة إلى المواد فهي حولنا أمّا المختبرات فهي موجودة حولنا أيضًا، ورجل مثل مالينوفسكي يمكنه أن يفعل ذلك، فلماذا لا نستطيع نحن أن نفعل ذلك؟ السّبب بسيط؛ ذهب مالينوفسكي إلى جزر تروبرياند كفرد مستقلّ، لم يكن لديه أيّ عُقَد، ولم يشعر بأنّه مضطّر إلى التّقليد. لم يكُنْ مهتمًّا ما إذا كانت كتاباته ستكون مقبولة من جانب هذه المجلّة أو تلك. فأمضى وقته في التّفكير وتطوير نظريّته. وفي وقتٍ لاحقٍ أصبحت نظرّيته مثيرة للاهتمام بالنّسبة إلى كثيرٍ من النّاس. ونحن في وضعٍ يسمح لنا بالقيام بذلك. والسّبب في عدم وجود الكثير من أهل العلم الآسيويّين على الرّغم من الأرقام الّتي وصلت إلى هذه المرحلة هو في المقام الأوّل بسبب الإمبرياليّة الفكريّة. وهم يعتقدون أنّهم لا يستطيعون القيام بأيّ شيء خارج نطاق هيمنة المجموعة. ويجري دفعهم باستمرار في اتّجاه البحوث التطبيقيّة. وسوف يُربتون على ظهرهم إذا كتبوا ورقة جيّدة أو كتابًا جيّدًا شريطة ألّا يكون تحدّيًا.

مثال آخر هو كارل ويتفوغل، كتب عملًا نظريًا مثيرًا للاهتمام عن الصّين يُسمّى «الاستبداد الشّرقيّ» (Wittfogel, 1957)، لا يوجد سبب يمنع آسيوي من كتابةِ عملٍ مماثل. وبمجرّد نشر الكتاب، تمّت قراءته واستيعابه هنا. ولكن لماذا لم يتم إنتاجه هنا؟ إنّها ليست بالمهمّة المُستحيلة، والسّبب هو أنّه ثمة غياب للرّوح؛ فالحفز الأوّليّ ليس موجودًا. ولتطوير هذا الحفز الأوّليّ، على المرء أن يقوم بإجراء فاصل وينطلق. **أولًا**، علينا أن ننتقد الكُتّاب بوجهٍ عامّ بمن فيهم الكُتّاب الأجانب. **ثانيًا**، علينا إعادة توجيه انتباهنا إلى مواضيع البحث الفرديّة. **ثالثًا**، علينا أن نتجنّب تقييم أنفسنا من حيث المقاييس الأجنبيّة. **رابعًا**، علينا أن نخلق الشّعور بالفرديّة والاستقلاليّة، وليس مجرّد أن نقلّد ونرضي الآخرين في أعمالِنا وأبحاثنا. في الوقت الحاليّ، هذه مشكلة معقّدة خارجة عن المعاينة للمناقشة العلميّة. إنّها مسألة كيفيّة خلق أو إنشاء مفكّر. لا أحد يعرف كيفيّة خلق مفكّر. لا يمكنك أن تسأل النّاس كيف نخلق شاعرًا. فالشّاعر يُولد ولا يُخلق. وبالمثل، لا يمكننا أن نخلق ديكتاتوريين أيّ الطّغاة. كلّ ما يمكنك القيام به هو أن توقظ الوعي بين أكبر عدد ممكن من النّاس، وربّما عدد قليل من النّاس سوف يطوّرون أنفسهم بالاتّجاه الّذي أنت تريده لهم للتطوّر. وبمجرّد أن يصبح لديهم هذا النّوع من الفرديّة والمنظور، ما يحتاجون إليه هو مجرّد مزيد من الخبرة والتّدريب والاعتماد على قدراتهم الخاصّة. وسوف نكون على الأقل قادرين على تجنّب خطر الانزلاق في التّقليد مرّةٍ أخرى[2].

رابعًا: استمراريّة الإمبرياليّة الفكريّة

منذ 32 عامًا عندما قد حصلتُ على شهادة الدّراسات العليا (دكتوراه) من جامعة أمستردام (University of Amsterdam) حاولت زيادة الاهتمام بقضيّة استمراريّة الإمبرياليّة الفكريّة في شتّى مجلات النّشاط البشريّ. واقترِح ما يلي في أحد منشورات بلندن:

في ظلّ الاستعمار، كان التّعليم موجّهًا إلى حدّ كبير نحو خلق المثقّفين الّذين شكّلوا المجموعة الحاكمة. وبعد نيل الاستقلال، تولّى هؤلاء المثقفّون رئاسة الشّؤون، ليحلّوا محلّ الأنظمة السّابقة. والمشكلة الخطيرة جزئيًّا مع هذه المجموعة هي حقيقة أن البدء بموقفهم، وطريقة تفكيرهم، وقيَمهم، أصبح غريبًا على الأقلّ في ما يتعلّق بالعمل السياسيّ. وثانيًا، تفتقر هذه المجموعة إلى نظام متكامل تمامًا للفكر والمعتقدات؛ وذلك بما أن التّوليف بين تراثهم الثّقافيّ الخاصّ والفكر الغربيّ الحديث لم يتحقّق. إنّ الشّعور بالدّونيّة الضّمنية في سلوكهم يرجع بالتّأكيد إلى الموقع التّاريخي الأعم، وبما أنّه من المسلَّم به أنه إذا كان بلدٌ ما يهيمن عليه بلد آخر لمدةٍ طويلة من الزّمن، فإن قسمًا من السّكان يشعر بأنّ ضعفهم متأصّل في طريقة حياتهم، ويرى أنّ البلد المهيمن هو سبب تفوّقهم وقوّتهم.

(2) شكّلت الأقسام السّابقة محاضرة ألقيتُها أمام جمعيّة التّاريخ في جامعة سنغافورة في 26 أيلول/ سبتمبر 1969 بعنوان «الإمبرياليّة الأكاديميّة».

للتخلّص من هذا الشّعور بعدم المساواة يعتمدون طريقة التّقليد. ولا يستند تصنيف هذه المجموعة إلى مفاهيم سياسية. قد يوجد بين أولئك من هم تقدّميّون أو رجعيّون، لمصلحة الاستقلال أو ضدّه، والطّبقات الاقتصاديّة العليا والمنخفضة، والمسؤولون والمدنيّون على حدّ سواء (Alatas, 1956).

النّظام الاقتصاديّ، أسلوب الحكم، القانون، أفكار الدّيمقراطية، الإجراء المتعلّق بالانتخاب، مفهوم الرّفاه، ومجموعة كبيرة من القضايا الأخرى قد اعتُمِدت من دون تمحيص وحبّذتها النّخبة الحاكمة من دون التّحقق أوّلًا من صحّتِها وجدواها في مجتمعاتها. وقد استُنتج التّالي: «هذا النّوع من الظّاهرة ككل لنقل الفكر غير النّقديّ يُمكن اعتباره استمرار اللّاوعي للاستعمار وليس بالمعنى السّياسيّ ولكن بالمعنى الثّقافي. وبالتّالي فإنّ الاستعمار في جوانبه الأساسيّة هو أبعد ما يكون عن أن يصبحَ قوة محتضرة. ولا تزال القوّات الّتي كانت قد أُطلقت وعُزّزت في غضون القرون تتّجه بفعّاليّة نحو الأزمات والاضطرابات» (Alatas, 1956).

ليس لديّ الوقت والمكان لتقديم الوثائق الواقعيّة هنا عن الأثر الشّامل للإمبرياليّة الفكريّة فيتعيّن عليّ أن أقتصر على بعض الحالات.

إنّ استمرار الإمبرياليّة على الرّغم من تفكيك ذلك الصّرح السّياسيّ بعد استقلال البلدان الآسيويّة والأفريقيّة بعد الحرب العالميّة الثّانيّة هو محاولة أخرى للسّيطرة والهيمنة، ولكن ليس في الشّكل السّياسيّ السّابق. فالاتّجاه الإمبرياليّ في الغرب يعمل في الوقت الرّاهن ضمن إطار تعدّديّ. ولديه قوى أخرى للتّعامل معها في الغرب، قوى لا ترغب في إحياء الإمبرياليّة. لا أقترح هنا أنّ الحضارة الغربيّة بأكملها هي تنعش الإمبرياليّة الفكريّة لتحلّ محلّ الإمبرياليّة الّتي تمّ تفكيكها بعد الحرب العالميّة الثّانية.

إن الإمبرياليّة الفكريّة الحاليّة هي بُعد من أبعاد الحضارة الغربيّة الّتي أثبتت أنّها الأكثر تطوّرًا والأكثر هيمنة والأقوى اليوم. ولها الدّور الحاسم في مصير البشريّة في هذه المرحلة الزّمنيّة. إنّ بقيّة العالم تعتمد بدرجةٍ عالية على المساعدة التي يقدّمها الغرب. ولذلك من الأهميّة بمكانٍ أن يكون بقيّة العالم متخوّفًا من بعض العناصر السّلبيّة التي قد تديم بعض الآثار السّيئة للشّكل السّياسيّ السّابق للإمبرياليّة. وأحد هذه العناصر السّلبيّة هو الإمبرياليّة الفكريّة. وكما هو الحال في الإمبرياليّة السّياسيّة، فتتمثّل الاستراتيجيّة الأولى بتدمير الثّقة بالنّفس لدى الشّعوب الخاضعة، وبعد ذلك يعدّهم التّكييف لقبول الخضوع. وتفعل الإمبرياليّة الفكريّة الشّيء نفسه. وكما أنّ قبول الإمبرياليّة قد يكون نابعًا من التكييف اللاواعي، فإنّ محاولة السّيطرة قد لا ينظر إليها على أنّها إمبرياليّة.

ووجهات نظر العديد من المفكّرين وأهل العلم ذوي السّمعة الكبيرة هي أمثلة من هذا النّوع من الإمبرياليّة الفكريّة. يتمتّع الغرب بمكانةٍ عالية في حين يتم تشويه بقيّة العالم. يتمّ التّعبير عن بعض وجهات النّظر بشكلٍ مهذّب بينما يُعرض البعض الآخر

بفجاجة. الأساسيّة بالنّسبة إلى الإمبرياليّة الفكريّة هي العنصريّة الكامنة أو الذّاتيّة العرقيّة. حتّى عمالقة الفكريّة البارزون مثل ماركس وإنجلز لم يخلوا من الذّاتيّة العرقيّة من النّوع العدوانيّ وتشويه السّمعة (Alatas, 1977: 234-235). ويمكن قول الشّيء نفسه عن المفكّرين الثّوريين الرّوس مثل بلنسكي وهيرزن (Belinsky and Herzen). وعزا بلنسكي تدهور روسيا إلى التّوجّه الآسيويّ المرسّخ عليه من قِبَل التتار. ومن بين أمور أخرى، كانت السّمات المسيطرة للتّوجّه الآسيويّ هي الفساد والكسل العقليّ والجهل والاحتقار الذّاتي مقارنةً بالأوروبيّة، نقيضه المباشر (Belinsky, 1956: 127).

وهذه النّظرة عن العالم المتدنيّ غير الأوروبي كانت سائدة ما قبل الحرب العالميّة الثّانية. فلم يكن النّقص في العلم والتكنولوجيا هو المشدّد عليه إنّما على الثّقافة والدّين والأخلاق والفكر. إنّ الاتّجاه الحاليّ للإمبرياليّة الفكريّة، على الرّغم من أنّه لم يعد يجري التّعبير عنه من حيث السّيطرة السّياسيّة، يستمرّ في البقاء في دوائر ذات نفوذ عالٍ وكبير. ومن أمثلة ذلك الانسانيّ والحائز جائزة نوبل المشهود العظيم، ألبرت شفايتزر. نُشِر الكثير من أعماله عن الاستعمار والروحانيّة المتدنّية عن العالم غير الغربي قبل الحرب العالميّة الثّانية لكنّها تُرجِمت ووُزِّعت في جميع أنحاء العالم في عدّة لغات وبمباركته. توفيّ في عام 1965. وحصل على جائزة نوبل في عام 1952، والكثير من الجوائز الأخرى من مختلف الحكومات.

كان شفايتزر المدافع الأكثر تطوّرًا عن الاستعمار. في القرن التّاسع عشر، كان التّوسع الاستعماريّ الأوروبي بالنّسبة إليه اختيارًا من البدائل، كون أنّ الاستعمار هو الخيار الأخلاقيّ المتفوّق. ووفقًا له، لم تفقد الشّعوب البدائيّة أو شبه البدائيّة استقلالها عندما تم تشكيل محميّة أو حكومة استعماريّة. فهي فقدت استقلالها عندما وصل أوّل قارب للرجل الأبيض مع المسحوق ومشروب الرُّم. لقد تسبّب الاضطراب والظّلم في الخراب والدّمار. وبدأ الرّؤساء بيع البشر مقابل السّلع. ثمّ اختتم شفايتزر: «من تلك النّقطة، إنّ العمل السّياسيّ للدّولة في الاستعمار يتمثّل بتصحيح، من خلال عمله، الشّرور الّتي وُضعت من خلال التّقدم الاقتصاديّ غير المكبوح» (Schweitzer, 1928: 65).

ومع أنّ الحريّة حق من حقوقِ الإنسان، فإنّها تتطلّب مع ذلك مجتمعًا مستقرًّا لتأمينه. وخلص شفايتزر إلى القول: «في المجتمع المضطرب، إنّ رفاه الإنسان نفسه كثيرًا ما يطالب بأن تكون حقوقه الأساسيّة مختصرة» (Schweitzer, 1928: 65). الغرض هو تنفيذ الاستعمار الّذي من شأنه أن يحسّن الرّفاه العام للشعب المُحتلّ، وهذا هو تحقيق حضارة حقيقيّة. ولا ينبغي أن ينجرّ النّاس إلى شبكة الرأسماليّة الصّناعيّة العالميّة، بل ينبغي عليهم بدلًا من ذلك تطوير زراعتهم والإدارة من دون إغراء الرّبح والسّلع المُصنّعة (Schweitzer, 1948a: 223).

وهو أدرك القسوة والظّلم المرتكبين ضدّ الشّعب المستعمر، ولكن منْحهم الاستقلال لم يكن الحلّ الّذي قد يؤدّي إلى الاستعباد لدى شعبهم. وبعد عشرين عامًا، سنة 1948، عندما كان الاستقلال أمرًا شائعًا، لم يكنْ شفايتزر مؤيّدًا للاستعمار إذا كان من

أجل تحقيق المزايا الماديّة لكنّه رأى أنّه من المستصوب مساعدة الأفريقيين الخاضعين للاستعمار من أجل تحقيق حالة من الرّفاه (Schweitzer, 1948a: 222).

كان هناك سببان مهمّان يدفعان الرّجل الأوروبي إلى فرض هذا العبء الحضاريّ على نفسه. **أحد** هذه الحقائق هو أنّ الأفريقي كان طفل. وقال: «الزّنجي هو طفل ولا يمكن فعل شيء مع الأطفال من دون استخدام السّلطة. ولذلك، يجب علينا أن نرتّب ظروف الحياة اليوميّة حتّى يمكن لسلطتي الطّبيعيّة أن تجد التعبير عنها. أمّا في ما يتعلق بالزّنوج، فإنني قد صغتُ المعادلة: «أنا أخوك، صحيح، لكنّني أخوك الأكبر» (Schweitzer, 1948b: 130). السّبب **الثّاني** هو قدرة الأفريقيّ الفطريّة على الاعتراف بالخير والعقلانيّة، ولكن هذه المشاعر النّبيلة فيه كانت حتّى الآن غبيّة ومقيّدة بشدّة. ولا يمكن إطلاق هذه المشاعر الدّاخلية المكبوتة إلّا من خلال الأفكار الأخلاقيّة العليا لدين يسوع (Schweitzer, 1948b: 155) وسنسأل الآن عمّا فكّر شفايتزر في بقيّة العالم، غير الغربي وغير الأفريقي. هل كان أيضًا أخًا أكبر أم معلّم مدرسة؟ بالتأكيد كان معلّمًا، صورة مصغّرة عن الحقيقة والحكمة، ذروة الإنسانيّة. دعونا نستمع إلى رأيه بشأن الإسلام. لقد أثنينا عن مقارنة القيم الرّوحيّة للإسلام بالمسيحيّة. والسّبب في ذلك:

يفتقر إلى الأصل الرّوحي وهو ليس دينًا له أفكار عميقة بشأن الله والعالم. وتستند قوّته في العالم إلى حقيقة أنه، في حين إنّه دين توحيدي وإلى حدٍّ ما دين أخلاقيّ، فقد حافظ على كل غرائز العقل الدّيني البدائيّ، ومن ثمّ فهو قادر على أن يعرض نفسه على شعوب آسيا وأفريقيا غير المتحضرة ونصفها المتحضر كشكل التوحيد الذي يسهل وصولهم إليه (Schweitzer, 1939: 122).

وعدّ البوذيّة والهندوسيّة أقل شأنًا من المسيحيّة. كان المذهب العقليّ في العقل الهندي وكأنّه سحابة لم تعطِ المطر ولكن استهلكت في جوٍّ حارٍّ ومُغمّ. فالبراهمانيّة والبوذيّة تحققان أخلاقيًّا بالكلمات فقط ولكن ليس بالفعل. وقد سلّم شفايتزر بأن البوذيّة والهندوسيّة كانا موحّدين ومنطقيّين ومتّسقين وأحاديّين ومتشائمين، ولكن محتواهما الأخلاقيّ كان ضئيلًا وكان إلههما ميتًا. في كلماته: «إنّهما يعرضان نظرة منطقيّة أحاديّة متشائمة على العمل والحياة. لكنّه دين مصاب بالفقر. إلههما هو مجرّد روحانيّة فارغة، وإنّ كلمته الأخيرة للإنسان هي نفي مطلق للحياة والعالم. ومحتواه الأخلاقيّ هزيل. إنّه التّصوّف الّذي يجعل الرجل يفقد وجوده الفرديّ من أجل إله ميّت» (Schweitzer, 1939: 38-43).

واعترف شفايتزر بأنّ بوذا أنشأ أخلاقيّات التّعاطف على الرّغم من أنّ الأمر بعدم القتل وعدم الأذى لم يبدأ معه. ومع ذلك، فإنّ أخلاقه في التّعاطف لم تكن مكتملة. واستنتج أنّه: «ولا في أيّ مكان يطالب المعلّم، لأنّ الحياة كلّها معاناة، فعلى الإنسان أن يسعى، قدر الإمكان، من أجل تقديم المساعدة لكل إنسان ولكل شيء حيّ. إنّ المعلّم يأمر فقط بتجنّب الأعمال عديمة الرّحمة. ولا يأخذ المساعدة المتعاطفة بعين الاعتبار، إنّها مستبعد من مبدأ عدم النّشاط المستمدّ من نفي العالم ونفي الحياة» (Schweitzer, 1936: 102).

ولا يمكن أن يتجنّب المرء الانطباع بأن شفايتزر قد صنع صورة كاريكاتوريّة للبوذيّة

للحصول على تحليل ثاقب. كيف يمكننا أن نقول إنّ أولئك الرّهبان البوذيين وعامّة النّاس الّذين أحرقوا أنفسهم حتّى الموت من أجل قضيّة الحقيقة والعدالة، كما حدث في فيتنام أثناء حرب فيتنام، لم يتصرّفوا لمصلحة الآخرين؟ هل كان عملهم غير ناشط؟ وقد شارك ملايين البوذيين في صراعات سياسيّة حادّة سعيًا إلى إقامة نظام سياسيّ واجتماعيّ صحيح، ممّا يدلّ على قلقهم الشّديد على رفاه المجتمع، ويشير إلى التّأكيد على وجود الحياة وليس إنكارًا لها.

غير أنّنا لا نعتزم إجراء استعراض نقديّ لما كتبه شفايتزر عن الحضارات غير الغربيّة. إنّنا نشعر بالقلق إزاء الهيكل الفكريّ للإمبرياليّة الفكريّة. وهذا الهيكل المعماريّ شائع بين الإمبرياليين الفكريين. وفيما يلي أسس هذا الهيكل: (1) يتمتّع العالم غير الغربي بدرجةٍ محدودة من الكفاءة والإبداع؛ (2) يحتاج إلى أيدي الغرب التّوجيهية لكشف هذه القدرة المحدودة؛ (3) إنّه مُتقبل للتّعاطف من قِبل الغرب إذا كان شابًّا مستعدًّا لقبول نصيحة من شخصٍ أكبرَ سنًّا وأكثرَ خبرة؛ (4) لا ينبغي تركه بمفرده لتجربة أشياء غير معروفة أو غريبة عن الغرب. (5) أيًّا كان ما حقّقه في الماضي كان غير مُكتمل ومعيب بشكلٍ خطير؛ (6) لا يمكن تطبيق معايير العالم غير الغربي لقياس الغرب. فالغرب وحده هو القادر على قياس نفسه، والغرب هو الّذي يستطيع أن يقيسَ حضارات أخرى غير حضارته.

وما ورد أعلاه هو بعض الركائز الرّئيسيّة الّتي يقوم عليها الأساس الفكريّ للإمبرياليّة الفكريّة. وقد ظلّ هذا الأساس قائمًا منذ قرون، يؤوي شاغلي مختلف الأجيال، على الأقلّ اعتبارًا من القرن الثامن عشر فصاعدًا. ذكّرني شفايتزر بتوماس ستامفورد رافلز (1781ـ1826)، الّذي كان في الأساس مدير استعماري وليس فيلسوف مثل شفايتزر. ولكن أوجه التشابه في تفكيرهم مذهلة. باستثناء اقتناء المكاسب الماديّة للسّلطة الاستعماريّة، فإنّ العناصر الأخرى في فلسفة رافلز عن الاستعماريّة هي مشابهة لعناصر شفايتزر (Alatas, 1971: 2-5). وتكشف هذه الاستمراريّة عن الخانات الأيديولوجيّة من الاستعمار الذي يتجاوز الأفراد الّذين ينادون به في فترات مختلفة. ومرّة أخرى، ومع انحراف البنيان السّياسي للدولة الاستعماريّة، لا يزال الهيكل الفكري يعمل ولكن بشكلٍ مختلف خارج مجال السّيطرة السّياسية الواضحة.

خامسًا: الإمبرياليّة الفكريّة والعقل المُعتقل

بيد أنّ الإمبرياليّة الفكريّة يجب تمييزهما عن العبوديّة الفكريّة رغم أنّ هذا الأخير هو عمومًا موضوع الإمبرياليّة الفكريّة. هناك نوع من العبوديّة الفكرية حيث لم يتحقّق مباشرة عن طريق الإمبرياليّة الفكريّة. هذه هي ظاهرة العقل المعتقل في العالم غير الغربي. فالأسر هو مستحث ذاتيًّا. ويشكّل هذا الأسر الفكري أرضًا خصبة لزراعة الإمبريالية الفكرية. وباختصار، فإنّ العقل المعتقَل هو عقل مُقلّد وغير مبدع، ويستند تفكيره إلى الفئات والأساليب الغربيّة للتفكير.

إنّ هذا الأسر المستحث ذاتيًا هو نتيجة الهيمنة السّاحقة من النّفوذ الفكري الغربي على بقيّة العالم. وقد ولّد العقل المعتقل الذي تضاعف أكثر فأكثر في جميع أنحاء العالم غير الغربيّ واحتلّ مواقع مختلفة في المجتمع. فنفوذهم قويّ ومتفشٍّ. وقد أثرت هذه المسألة في ما يتعلّق بالتخطيط الإنمائي خلال المؤتمر العالمي الحادي عشر لجمعيّة التّنميّة الدوليّة، المعقود في نيودلهي، 14ـ17 تشرين الثاني/نوفمبر 1969 (Alatas, 1969)[3]، وجرى تحليل الأثر على التّفكير الإنمائي.

ما هو العقل المعتقل؟

1 - هو نتاج مؤسّسات التّعليم العليا، في الدّاخل أو في الخارج، الّتي تُقلّد طريقة تفكيره، ويهيمن عليه الفكر الغربي بطريقةٍ غير نقديّة.

2 - إنّه غير مبتكر وغير قادر على إثارة المشاكل الإصليّة.

3 - تعتمد طريقة تفكيره على القوالب النمطيّة الحاليّة.

4 - هو غير قادر على الفصل بين هذه المعرفة الخاصّة العالميّة، وبالتالي فإنه يفشل في تكييف مجموعة المعرفة الصّالحة عالميًّا وبين الحالات المحليّة المعيّنة.

5 - إنه مجزّأ في التّوقعات.

6 - هو مستبعد من قضايا المجتمع الرّئيسية.

7 - هو منفصل عن بحثه الفكري.

8 - إنّه غير واعٍ لإسره وعوامل التكييف الخاصّة به.

9 - ولا يمكن دراسته بطريقة كمية بل يمكن دراسته من خلال الملاحظة التجريبيّة.

10 ـ هو نتيجة الهيمنة الغربيّة على بقيّة العالم (Alatas, 1974: 691).

من بين الآثار السّلبية للعقل المعتقل غياب الإبداع في مجال الفهم الجديد، والتّفسير، وإثارة المشاكل، ووضع المفاهيم، وعمق التحليل وتوحيد العلوم لاستفسارات محدّدة (Alatas, 1981) . وبالتّالي، فإنّ تأثير العقل المعتقل الشّامل أعاق ظهور تقليد مستقلّ في مجال العلوم الاجتماعيّة المتفشية في آسيا، إن لم يكن في أجزاء أخرى من العالم غير الغربي أيضًا[4].

وكما ذُكر سابقًا، فإنّ العقليّة الأسيرة تيسّر اقتحام الإمبرياليّة الفكريّة عندما تتلاعب قوّة فكريّة خارجية بفكر المجموعات المستهدفة بالهيمنة. فلنأخذ مثالًا حديثًا من الهند، وبعد ذلك، مثالًا من مرحلة سابقة خلال الحقبة الاستعماريّة. يشير ن. ك. سينغ إلى النّهج الوظيفي الهيكلي الّذي هيمن على علم الاجتماع التّقليدي لفترةٍ طويلة بوصفه ناشئًا عن الطّابع التّاريخي للمجتمع الأمريكي. كانت نظريّة عمل بارسونز (Parsons) مهيمنة على

(3) نُشرت هذه الوثيقة لاحقًا. انظر في (Alatas, 1972).

(4) تُناقش مشكلة التّقليد المستقلّ في مجال العلوم الاجتماعيّة في (Alatas, 1979).

الكثير من علماء الاجتماع الهنود لبعض الوقت. وفي النّموذج التفسيري، يتمثّل العمل أو الفعل بتحقيق المُكافأة وتجنّب الحرمان. ولا يشمل تعقيد العمل الظّرفي الذي اقترحه بارسون، الدّافع الرّوحي الفائق كمحرّك رئيسي والعمل في المجتمع الهندي بطبيعته الخاصة.

وكما يقول سينغ، قد أدّت هيمنة الفئات المفاهيمية والتّوجهات النّظرية المنبثقة من بعض أهل العلم الغربيين، إلى الاستعمار الفكريّ وعدم القدرة المدرّبة على بناء بدائل معرفيّة ودراسة التّقاليد الفكريّة الهنديّة على النحو الذي يظهر في النّص الكلاسيكي (Singh, 1987: 2-5). ويشير سينغ أيضًا إلى وجود أوجه تشابه معيّنة في سمات العمل بين أعمال بارسونز والنّصوص الهنديّة الكلاسيكيّة الغنيّة، فهي أكثر شمولًا ودقّة ومناسبة منطقيًا من تلك الّتي اقترحها المفكّرون الغربيّون المعاصرون. ومع ذلك، فقد أهمل علماء الاجتماع الهنود المعاصرون هذه المسألة. يشير سينغ بوضوح إلى تأثير العقل المعتقل. وهو يقترح التّحرير العقليّ من خلال التحرر من المجتمع من الناحية الأكاديميّة من أجل نزع الطّابع الاجتماعي الأكاديمي على طول الهياكل المعرفيّة الغربيّة (Singh, 1987: 7).

كان الأمر يتعلّق بالهند بعد الاستقلال. فقد كانت الإمبرياليّة الفكريّة تعمل قبل الاستقلال، على أساس خطوط السّلطة السّياسية. وقد طُرحت أفكار، سياسيًّا وجرى التّلاعب بها للتأثير على الأحداث والتّحكم فيها. ومن الأمثلة المثيرة للاهتمام تتعلّق بمفهوم الأقليّة الذي استحدثته السّلطة الاستعماريّة البريطانيّة، والّذي حقّق قوة عمليّة في دوّامة السّياسة الهنديّة. وقد برزت في المصفوفة السّببيّة للسّياسة الهندية المعنيّة بتقسيم الهند، الأصداء الانفعالية وتهيئة العقل الذي جلبه هذا المفهوم. تمرَّدَ رئيس حزب المؤتمر آنذاك، مولانا أبو الكلام آزاد ضدّ هذا المفهوم، وتمرُّد أزاد هو صالح حتّى اليوم. ولا تزال المشكلة قائمة، ولا تزال هذه المفاهيم تهيمن علينا.

لقد شكّك آزاد، بحماسٍ فكريّ كبير وببصيرة جديدة بعالمِ اجتماعيّ جيّد، في مفهوم الأقليّة وحلّله على النّحو المُطبّق على مسلمي الهند. وعدَّ ذلك محاولة لتقسيم الهندوس والمسلمين في الهند. وقد حارب هذا المفهوم منذ عام 1912 في مجلّته الأسبوعيّة **الهلال**، وأحياه خلال خطابه الرّئاسي في مؤتمر رامغاره لحزب المؤتمر في عام 1940. وأوضح: «من النّاحية السّياسيّة، فإنّ كلمة الأقليّة لا تعني مجرّد مجموعة أصغرَ عددًا، وبالتّالي يحقُّ لها الحصول على حماية خاصّة. فهي تعني مجموعة صغيرة العدد جدًا وتفتقر إلى صفات أخرى التي تعطي القوّة إلى حدّ أنها لا تملك الثّقة في قدرتها على حماية نفسها من المجموعة الأكبر حجمًا التي تحيط بها. ولا يكفي أن تكون المجموعة أصغر نسبيًّا، بل ينبغي أن تكون صغيرة تمامًا بحيث لا تكون قادرة على حماية مصالحها. وبالتّالي، فإن هذه ليست مجرّد مسألة أرقام؛ بل هناك عوامل أخرى أيضًا. وإذا كانت هناك مجموعتان رئيسيّتان تبلغان مليونًا ومليونين على التوالي، فلا يستتبع ذلك بالضّرورة لأن إحداهما هو نصف الآخر، ولذلك يجب أن تطلق على نفسها أقليّة سياسيّة وأن تعتبر نفسها ضعيفة» (Desai, 1946: 115).

كما ساق آزاد المزيد من الحجج. ولو كانت الهندوسيّة هي الدّيانة الهنديّة لعدّة آلاف

من السّنين، لكان الإسلام ظلّ في الهند منذ ألف عام. وينبغي أيضًا اعتبار المسيحيّة ديانة للهند (Desai, 1946: 115) وسيكون من الخطأ ربط كلمة «أقليّة» بالإسلام والمسيحيّة في الهند، لمجرّد أرقامهما. ومع ذلك، فإنّ قوّة الكلمة الّتي طرحتها الدّوائر البريطانيّة المعنيّة بالسّياسة الهنديّة تجاوزت المقاومة الّتي أبداها زعماء مثل أزاد. ومن سخرية القدر، أن محمد علي جناح هو الّذي اعتقد أخيرًا أنّ مسلمي الهند ليسوا أقليّة بل أمّة في حدّ ذاتها. وفي 26 آذار/مارس 1940، أعلن محمد علي جناح، بوصفه رئيس الرّابطة الإسلاميّة، فكرة باكستان كدولة مسلمة منفصلة.

وبيّنت الأمثلة الواردة أعلاه الدّور المهم الذي تؤدّيه الإمبرياليّة الفكريّة كقوّة في تشكيل الآراء في الاتّجاه الّذي اختارته القوة الإمبرياليّة. وقد تمكّنت هذه الأخيرة من التّلاعب بالجدل بين فئات معيّنة من الهندوس والمسلمين باستخدام الأسلحة الفكريّة للأفكار والمفاهيم وتفسير التّاريخ. وهذا واقعٌ اجتماعيّ يتجاهله عمومًا المؤرّخون اللّاحقون، ولا سيّما الوافدون من الخارج. وبعض الذين يدركون، يتفادون الموضوع خشية اتّهامهم بكتابة تاريخ دعائيّ دنيء ضدّ الإمبرياليّة. ومن الصّعب أيضًا الحصول على البيانات بسهولة وبكفاءة بما أنّ الكثير منها كان نتاجًا لدوافع سرّية وأعمال مقنّعة يصعب قبولها كمواد تاريخيّة واضحة.

وبصرف النّظر عن الإمبرياليّة الفكريّة الّتي لها آثار سياسيّة مباشرة، لدينا آثار اجتماعيّة وثقافيّة قد تؤدي في نهاية المطاف إلى اتّخاذ إجراءات سياسيّة حالما تترسّخ الأفكار. كشفت روميلا ثابار في تحليلها الممتاز للتصوّرات التاريخيّة للهند القديمة من قِبَل أهل العلم الأوروبيين والهنود، عن أنّ جيمس ميلز، في عمله «تاريخ الهند البريطانيّة»، هو الّذي أرسى الأساس للتّفسير المجتمعي للتّاريخ الهندي، وبالتالي يقدّم مبرّرًا لنظرية الدّولتين. كان أوّل من يقسّم التّاريخ الهنديّ إلى ثلاثة أجزاء: الحضارات الهندوسيّة والإسلاميّة والبريطانيّة (Thapar, Harban and Chandra, 1977: 4)

كان للكتاب تأثير كبير في القرن التّاسع عشر في الهند. وكان جيمس ميلز ينتقد بشدّة الثّقافة الهندوسيّة وكان يتعاطف أكثر مع الحضارة الإسلاميّة. وهذا، على حد ما قالت روميلا ثابار، دفع الشرقيين ومؤرّخي الهند فيما بعد إلى الدّفاع عن الحضارة الهندوسيّة حتّى إلى درجة الإفراط في تمجيد الماضي القديم. اعتُبرت الحقبة الإسلاميّة حقبة انحدار. وقيل إنّ تطوّر دولتين، الهندوسية والمسلمة، قد بدأ خلال هذه الحقبة المسماة بالعصر الإسلاميّ (Thapar, Harban and Chandra, 1977: 7). ولذلك فإنّ تقسيم الهند كان النّتيجة المنطقيّة.

إنّ التّدخّل العلميّ في عالم التّاريخ الهندي، الذي لم يتطوّر بشدّة بعد ذلك، من جانب أهل العلم الاستعماريين، قد أدّى إلى تزوير التّاريخ الهندي. وجرى نفس التّحقيب، نفس تمجيد الماضي السّابق للإسلام، ونفس التزييف في مجال التّاريخ الإندونيسي، الذي قدّمه المؤرّخون الاستعماريّون الهولنديون.

ومن بين عمليّات التّزييف التي لاحظتها ثابار التّركيز المبالغ على القيم الرّوحية في الثّقافة الهنديّة. وكانت هذه الفكرة، وهي فكرة حديثة نسبيًّا، قد طُرِحت من جانب هؤلاء

الّذين يبحثون عن المدينة المثاليّة «يوتوبيا» في الهند القديمة، والذين عدّوها وسيلة فعّالة لإبقاء أذهان الهنود بعيدًا من التّصنيع والتطوّر التكنولوجي، والحكم الأجنبي. ثم تلفُت ثابار الانتباه إلى عقلنا المعتقل مشيرةً إلى أنّ «المفهوم يتناوله بشغفٍ أهل العلم الهنود الّذين وجدوا فيه توازنًا مثاليًّا لإذلالهم بكونهم خاضعين لقوة أجنبية» (Thapar, Harban and Chandra, 1977: 13). لم يلمسْ الهنود القدامى أو الزوّار مثل اليونانيين والعرب أيّ إحساس كبير بالرّوحانيّة مختلفًا عن أيّ مجتمع آخر. كانت هذه واحدة من تلك الإبداعات الفكريّة في الإمبرياليّة.

وعلى نحو مماثل، فإنّ تجنّب بعض المواضيع: نادرًا ما كان المؤرّخون الهنود يدرُسون طبيعة الصّراعات في الهند القديمة. وتم تخفيف الإشارات إلى التوتّر. بيد أنّ التّركيز المتحمس على الصّراع كان موجّهًا نحو الحقبة الهندوسية ـ الإسلامية الّتي بدأت في القرن الثالث عشر (Thapar, Harban and Chandra, 1977: 21-22). □

دراسات أخرى

استراتيجيات الإقناع في الخطاب الشعبوي: مقترب سوسيولوجي

حلمي ساري(*)
أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأردنيّة.

ملخص

تهدف الدراسةُ إلى مقاربة الشعبوية من مقترب سوسيولوجي، يركز على خطابها الإعلامي، من حيث مفهومه، وإطاره المرجعي، وديناميات بنائه هوية لجماعات الشعبويين، واستراتيجيات الإقناع التي يتبعها في مخاطبتهم. وقد تم تناول الخطاب الشعبوي، كمدخل لفهم الشعبوية، لأنه يعدُّ المقوم الرئيس في نجاحها، وتمددها في المجتمعات المعاصرة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف تناولت الدراسة المقاربات والرؤى التي قدمها الباحثون في حقول معرفية عديدة لفهم هذه الظاهرة، وفهم خطابها. وقد كشفت نتائج مراجعة الأدبيات في هذا الحقل المعرفي، عن وجود أطر مرجعية محددة ينطلق منها الخطاب الشعبوي في مخاطبة الشعبويين، تقوم على تقسيم المجتمع إلى جماعتين: مُتجانسة، وأُخرى مُتعادية، كما تم تحديد استراتيجيات الإقناع التي يستخدمها. وفي هذا الصدد، تبين أن أهم استراتيجيتين مستخدمتين في هذا الخطاب، هما، استراتيجية تأطير الشعبويين بعدّهم يشكلون هوية مختلفة عن غيرهم، واستراتيجية الحرمان النسبي، التي تقوم على مخاطبة الشعبويين بأنهم جماعات محرومة اقتصاديًا، ومهمشة اجتماعيًا وسياسيًا.

الكلمات المفتاحية: الشَّعبويّة؛ الخِطاب الهوياتي؛ الهُوِيّة الاجتماعية؛ الحرمان النسبيّ.

Abstract

The study aims to approach populism from a sociological Perspective, focusing on its media discourse, in terms of its concept, frame of reference, and persuasion strategies that it uses in addressing populists. The main motive relies behind choosing the populist discourse is because it is the main component in the success of populism and its expansion in contemporary societies. In order to achieve this goal, the study examined the approaches presented by researchers in many fields of knowledge to understand this phenomenon and its discourse.

(*) البريد الإلكتروني: hsari1950@hotmail.com

The results of the reviewing the literature in this field of knowledge revealed the existence of specific frames of reference from which to address the populists, based on dividing society into two groups: homogenous and Antagonistic, and defining the persuasion strategies that it uses, the most important of which is the identity framing strategy, and the relative deprivation strategy, which is based on addressing populists as groups who are economically disadvantaged, socially and politically marginalized .

Keywords: populism, populist media discourse, social identity, relative deprivation.

مقدمة

يواجه الباحثون عند دراستهم للشعبوية (Populism) تحدّياتٍ جِدِّيّةً، وإشكاليات حادّة لا تقف عند حدود خلافاتهم حول تعريفها، ومعناها، ونطاقها فحسب، بل تشملُ أيضًا مواقفهم منها، ومقارباتهم النظرية لها، والسمات القارّة لمفهومها، والدقة في التمييز بينها وبين بعض المفاهيم الأخرى الملتبسة بها[1]. وفي هذا الصدد، تبينّ مراجعة الأدبيات المتعلقة بهذه الظاهرة وجود فيض من الدراسات والبحوث التي تعاينها في حقول معرفيّة عديدة؛ إذ يتضح من هذه الدراسات مدى إثارة هذه الظاهرة للجدل والاختلاف بين الباحثين والأكاديميين والإعلاميين في المجتمعات المعاصرة، سواء الغربية منها أم العربيّة، فقد طغى تداول استخدامها في التجاذبات السياسيّة، والمناقشات المُحْتَدِمَةِ حولَ تلك التجاذبات في وسائل الإعلام على نحوٍ قويّ ومكثّف، وبخاصّة في العقدين الأخيرين، حيث برزت أسماء بعض الزعامات السياسية في أثناء الحملات الانتخابية، تدعي في شعاراتها وخطاباتها أنها تتحدث باسم الشعب، وأن بالإمكان تخليصه من المشكلات التي سببتها له النخب الحاكمة.

ويقدم بعض الباحثين والدارسين لهذه الظاهرة مقاربات مختلفة لفهمها، وتفسيرها والعوامل التي أدت إلى ظهورها بصورة لافتة للنظر في المجتمعات الغربية؛ فبعضهم يراها أنها أيديولوجيا الاستياء الموجهة ضد نظام اجتماعي مفروض من جانب طبقة نخبوية مهيمنة، تحتكر السلطة والثروة والامتيازات، وبعضهم يقدم مقاربة اقتصادية ـ اجتماعية، ترى فيها إفرازًا للعولمة، وما سببته من تكريس للتفاوت الاجتماعي والاقتصادي في الفرص بين الأفراد في المجتمع، ومن تهديد لهوياتهم الثقافية. وبعضهم الآخر، يرى فيها استراتيجية سياسية يستخدمها نوع من القادة السياسيين، الذين يسعون إلى الحكم من طريق الدعم المباشر من أتباعهم. وبينما نرى أن هناك من يقف منها موقفًا عدائيًا بوصفها ظاهرة ديماغوجية معادية للتعددية، نرى ـ في الطرف الآخر ـ من يتبناها على

(1) كثيرًا ما يتم الخلط بين الشعبوية، وبعض المفاهيم الأخرى، كالقومية، والوطنية، والنرجسية، والشعبية والفاشية؛ ويعود السبب في ذلك ـ وإلى حد كبير ـ إلى أن الشعبوية ليست مفهومًا أو مصطلحًا قارًّا يتفق الباحثون على خصائصه. وللتمييز بين الشعبوية وهذه المفاهيم، انظر على سبيل المثال (Brubaker, 2019; Allcock [et al.], 1968: 137-180).

أنها ظاهرة إيجابية في جوهرها، يمكن أن يطلق عليها «ما بعد سياسية» أو «ما بعد ديمقراطية» (Jansen, 2011; Kenneth, 2018; Baker, 2019)[2].

على الرّغم من أهمّية الأبعاد السابقة التي تناولتها مقاربات الشعبوية، والزوايا التي أطلت منها عليها، تبقى هناك حاجة ضرورية إلى مقاربتها من مقترب آخر مختلف، يطل على أبعاد جديدة مهمة منها، قلّما التفتت إليها المقاربات المختلفة التي تناولتها، وهو المقترب السوسيولوجي؛ حيث سيمكّننا هذا المقتربُ الحيويُّ من رسم ملامح جديدةٍ وفق كنهه المعرفيّ واهتماماته النقدية في تحليل الظواهر الاجتماعية وتجلّياتها في الثقافة والسياسة وغيرها. وفي هذا الصدد، بدا لنا في ما اطّلعنا عليه من دراسات عن الشعبوية، غربية وعربية، أن الدّرس السوسيولوجي لم يستوفِ حقّه في النظر في هذه الظاهرة لقلّة الدراسات السوسيولوجية التي تناولته فحصًا وتحليلاً، ولقصور واضح في تلك الدراسات التي تناولتها في ضوء هذا الحقل المعرفي.

إن باحثًا سوسيولوجيًا مثل روجر جانسون، يعزو هذا القصور، إلى الخلاف المفاهيمي، والارتباك الكبير بين الباحثين السوسيولوجيين في تحديد معنى هذه الظاهرة بشكل واضح ودقيق (Jansen, 2011). كما تذهب الباحثة مارغريت كانوفان في الاتجاه نفسه؛ إذ ترى أن بقاء الشعبوية مفهومًا مشوشًا وخلافيًا، مرده إلى فشل المقاربات النظرية السوسيولوجية في تحديد دقيق لمعناها، وتقديم تفسير مقنع لها، إما لأن هذه المقاربات واسعة جدًا، وغير واضحة، كما تقول، أو لأنها مقيّدة للغاية (Canovan, 1982; 1999).

ولعل أسباب قصور الباحثين السوسيولوجيين العرب في دراسة الشعبوية، لا تختلف هي الأخرى عن أسباب مثيلاتها في الدراسات الغربية؛ ومع ذلك، هناك سبب وجيه آخر، يمكن إضافته في الحالة العربية خصوصًا، وهو ارتباط هذه الظاهرة القوي في وعي عدد غير قليل من الناس، وبعض الأكاديميين أيضًا، ببعدٍ واحد، تكاد تقتصر عليه، هو البعد السياسي؛ حيث إن غزارة البحوث التي تناولتها من هذا البعد، جعله أكثر حضورًا في وعي الناس من أبعادها الأخرى.

إن مبعث التصوّرات عن جدوى الدراسة السوسيولوجية لهذه الظاهرة، وبخاصة ديناميات نجاح خطابها الإعلامي، ظلّت تراود الباحثَ وتَشْغَله منذ أن اطلع على كثير من الدراسات التي تناولتها، وبدأ يكتب أولى ملاحظاته حول ما اطلع عليه، ناظرًا إلى آمال واعدة وعديدة يتيحها النظرُ السوسيولوجي إليها بقدر ما يسوّغ علميًا، قيامه بكتابة

(2) من الصعب رصد جميع المقاربات المتعددة للشعبوية، والوقوف على منظوراتها المختلفة؛ ومع ذلك يمكن النظر في المجلات والأعمال الآتية لاستجلاء هذه المقاربات: **مجلة ذوات الإلكترونية**، العدد الخاص بالشعبوية 47، وبخاصة دراسة كل من: (الصديقي؛ 2018: 72 ـ90؛ بكني، 2018: 56ـ40؛ أبو حامد، 2019)؛ الملف الخاص بالشعبوية، الموسوم: «عودة الشعبويات: أوضاع العالم»، الذي قام بتأليفه مجموعة من المتخصصين، وأشرف على تحريره، بتران بادي ودومينيك فيدال (2019)؛ **عودة الشعبويات: أوضاع العالم** (2019). ترجمة: نصير مروة. مؤسسة الفكر العربي للترجمة العربية سلسلة «حضارة واحدة»: بيروت.

هذا البحث ليَفي المجال السوسيولوجي ما نقص من حقّه في النظر في هذه الظاهرة ودراستها، والالتفات إلى جوانب شابها قصورٌ واضح لِكثرة الأنظار السياسية حولها، وقلّة النظر السوسيولوجي فيها، وخصوصًا في الدراسات العربية.

وعلى الرغم من الحضور القوي للشعبوية في كتابات عدد كبير من الأكاديميين والمفكرين، والإعلاميين ورجال الأدب، لكنَّها ظلَّت حاضرة في مستوى أقلّ في الحقل المعرفيّ الاجتماعيّ، وبخاصّة في المجتمعات العربيّة؛ لذا تطمح هذه الدراسة إلى مقاربة الشعبوية من مقترب سوسيولوجي، بهدف استجلاء جوانب مهمة منها، وإضافة ملامح ناقصة في صورتها السّائدة، وهو ما يجعلنا نتقدم خطوة، في تصوّرٍ أدق لها، وبخاصة في الجوانب المتعلقة بفهم أسباب نجاح خطابها الإعلامي (Media Discourse).

ومن هذا المنطلق، ستطل الدراسة على الشعبوية التي هي في الأصل نشاط اجتماعي في المبعث والمآلات، ليس من باب تحديد معناها، أو البحث في نشأتها وتطورها، أو اتخاذ موقف مؤيد أو ناقد لها، بل من زاوية خطابها الإعلامي الشعبوي (Populist Media Discourse)، الذي هو تمظهُرٌ اجتماعي لنشاطها الاجتماعي، انعقدت صورتُه في السياسة أكثر فأكثر، وفي الحقل السوسيولوجي بشكل نزير. وبهذا يصبح الدرس السوسيولوجي في الخطاب الشعبوي ضروريًا، في رأي الباحث، لأنه يتّصل بعصب هذه الظاهرة وجوهرها، ولعله يكون مُنْطَلَقًا مناسبًا ومهمًا في فهمها، وفهم أسباب انتشارها وتمددها بين جماعات كبيرة، وغير متجانسة في المجتمعات الغربية، تعرف عادة بالجماعات الشعبوية.

وستمسك الدراسة بالخطاب الإعلامي الشعبوي من أبعاد مهمّة، تساعد كثيرًا على فهم ظاهرة الشعبوية، وهي:

ـ البعد المتعلق بتحديد الإطار المرجعي (Frame of Reference) الذي يستمد منه هذا الخطاب فلسفته ورؤيته في فهم العلاقة بين الجماعات الشعبوية والجماعات الأخرى.

ـ البعد المتعلق بقدرة هذا الخطاب على بناء وتشكيل هوية (Identity Construction) خاصة للشعبويين، ومعرفة ديناميات هذا البناء والتشكل.

ـ البعد المتعلق بتحديد استراتيجيات الإقناع التي يستخدمها الخطاب في استمالة الشعبويين وكسب أصواتهم في الحملات الانتخابية.

ويدرك الباحث، أن دقة الإمساك بإحكام بهذه الأبعاد للخطاب الإعلامي الشعبوي، والدخول إلى فهم الشعبوية من هذا الباب، ليس أمرًا سهلًا ؛ فالدراسات العربية ذات التوجّه السوسيولوجي في دراسة الخطاب الشعبوي، بعدّه خطابًا تواصليًا إقناعيًا، قليلة للغاية وفقيرة، ولا تساعد الباحث، نظريًا ومنهجيًا في ولوج هذا الحقل المعرفي في سوسيولوجيا الإقناع[3].

---

(3) يمكن استثناء محاولتي الباحثين المغربيين، عمر الحمداني، ومحمد مفضل من هذا التعميم، فهما محاولاتان جديرتان بالاطلاع عليهما، رغم اختلاف منظوريهما في دراسة الخطاب الشعبوي عن منظور هذه الدراسة (مفضل، 2017؛ الحمداني، 2018).

ولتحقيق هذه الأهداف، لم يكن أمام الباحث، من سبيل يسلكه، سوى مراجعة دراسات وأدبيات متنوعة حول موضوع الخطاب الشعبوي، أجراها باحثون غربيون على مجتمعات أوروبية متنوعة، نافت عن خمسة عشر مجتمعًا، تناولت دراساتهم ظاهرة الشعبوية؛ كما قامت كذلك بمراجعة المقاربات المختلفة للشعبوية في الأدبيات الغربية والعربية، حتى يتبين مقدار الثقل الذي يحظى به خطابها في هذه الدراسات.

واستنادًا إلى ذلك، يمكن القول، إن هذه الدراسة تنتمي إلى حقل الدراسات السوسيولوجية التحليلية المعنية بفهم الخطاب الإعلامي الشعبوي، وتحديد استراتيجيات الإقناع التي يلجأ إليها في مخاطبة الشعبويين. وقد تم اختيار الخطاب الشعبوي كمدخل في فهم الظاهرة الشعبوية بعدّه عصب هذه الظاهرة ولُحْمتها وسداها؛ كما يعدّ أيضًا ضرورة أساسية من ضرورات فهمها، وفك مغاليقها؛ إنها دراسة تهتم بالخطاب الشعبوي، من حيث تحديد مفهومه، وإطاره المرجعي الذي يستمد منه فلسفته، ونظرته إلى الجماعات المختلفة داخل المجتمع، ومعرفة استراتيجيات الإقناع التي يستخدمها في التأثير في الجماعات الشعبوية، أكثر من اهتمامها بجوهر علم الخطاب، ونظرياته، وآلياته المنهجية في التحليل[4].

أولًا: الشعبوية: مقاربات مختلفة لظاهرة واحدة

بالرغم من تعدد الرؤى والمقاربات التي يقدمها الباحثون والدارسون لفهم ظاهرة الشعبوية، تبقى هذه الظاهرة تتأرجح بين مقاربتين بارزتين مختلفتين، **إحداهما** تبدو غير متعاطفة معها، وإن أبدت فهمًا، وأحيانًا نوعًا مِنَ التعاطف معَ أسباب ظهورها، بينما بدت **الأُخرى** أكثرَ تعاطفًا وتفهُّمًا لدواعي وجودها وظهورها.

وفي ما يتعلق بالمقاربة الأولى، تبدو الأغلبية الساحقة منها غير متعاطفة معها؛ ويمكن التمثيل عليها، بمقاربة كاس مود (Cas Mudde)، وجان فيرنر موللر(Jan-Werner Muller)، وفرانسيس فوكوياما. (Francis Fukuyama). فالشعبوية، كما يراها مود، على سبيل المثال، هي أيديولوجيّا دقيقةٌ (Thin Ideology) تَتَأَسَّسُ على تقسيم المجتمع إلى جماعتين متعارضتين ومتضادتين، هما «الشَّعبُ الطيب»، من جهة، و«النُّخبة الشِّرّيرة» من جهة أُخرى (Baker, 2019).

وأمّا الباحثُ موللر، فينظر إليها في عمله المعروف «ما الشعبويّةُ»، كظاهرة تُنافي الديمقراطيّةَ وتشكِّلُ خطرًا داهمًا عليها، لأن منطقها منطق مُعاد للنُّخَب وَمُناف للتَّعَدُّدِ، يقصي الآخر ويستبعده؛ إنها، برأيه، ليست سوى مُتَخَيَّلٍ أخلاقيّ للحقل السياسيّ، ينطوي

(4) اتساقًا مع هذه الأهداف المحددة، لن تقوم الدراسة بتحليل مضامين الخطاب للتدليل على ما تذهب إليه من تأكيد مدى نجاح استراتيجياته في مخاطبة الشعبويين، ولن تقوم أيضًا بتقديم بعض الاقتباسات من خطابات القادة الشعبويين، بل ستكتفي بما توصلت إليه الدراسات الغربية لظاهرة الشعبوية، التي تمت مراجعتها في هذه الدراسة.

على تعارض بين مفهوم الشّعب كوحدةٍ أخلاقيّةٍ نقيّةٍ، بينما هي – في الوقت نفسه ـ مُتَخَيلَةٌ وغيرُ حقيقيّة، تقودها نخب فاسدة في الميزان الأخلاقيّ من جهة ثانية(Muller, 2016) .

ويبدو موقفُ فوكوياما قريبًا من موقف موللر؛ لأنّ الشعبويّةَ، كما يراها، حركةٌ تَضُرُّ بالديمقراطيّة الليبراليّة، وتمثِّلُ تحدِّيًا كبيرًا لها في النظام الدوليّ المُعاصر. ففي كتابه **الهُويّة: المطالبة بالكرامة وسياسات الاستياء** يربط بين الشعبويّة وصعود سياسات الهُوِيّة التي تمثّلُ تحدِّيًا كبيرًا يواجِهُ الديمقراطياتِ الليبراليّةَ الحديثةَ في النظام الدوليّ المُعاصر (Fukuyama, 2018).

وفي الطرف الآخر تبدو المقاربات المتعاطفة مع الشعبوية، برأي ممثليها، قوةً تحررية إيجابية في المجتمع يمكنها أن تدفع الناس وتحركهم لنيل حقوقهم المهضومة في المجتمعات الرأسمالية، لأنها أصلًا حركة ناتجة من تطوّر النموذج المجتمعي للديمقراطية. ففي عمله الموسوم: «عن المنطق الشعبويّ»، لا ينظر لاكلو (Laclau) إلى الشعبويّة بِوَصْفِها أيديولوجيا سياسيّةً مُضادّة للديمقراطيّة، بل هي عندَهُ تجذيرٌ للديمقراطية، وقوةٌ إيجابيّة لتحريك الناس، ونتيجةٌ منطقيّةٌ لتطوُّر نموذج الديمقراطيّة في المجتمع (Laclau, 2005). إنّ مصدر إيجابيّة هذه النظرة للشعبوية، برأيه، هو أنها تتيحُ المجالَ لدخول أغلبيّة الناس، وبخاصة المهمّشين والمنبوذين منهم، إلى حقل السياسة بِوَصْفِهم قادرين على إحداث فرق كبير وفعلٍ مؤثر فيه، لأن الشعبوية تجعلهم في متنه لا هامشه؛ وهكذا يصبحُ الشّعبُ قادرًا على تحدّي النُّخبة التي كانت تستأثر بالمتن، وتحدّي النظام الذي يحفظ لها حق الاستئثار، وبهذا تصبحُ الديمقراطيّةُ الراديكاليّة حلًا ثوريًّا جذريًّا في تغيير الواقع .(Laclau, 2005)

وتقيم الباحثة شانتال موف (Mouffe) تصوّرها عن الشعبويّة منَ المنظور نفسه؛ ففي عملها «من أجل شعبويّة يساريّة » لا تخفي انحيازَها للشعبويّة بِوَصْفِها أسلوبًا سياسيًّا قادرًا، في شروط معيّنة، على إنتاج نُسخةٍ راديكاليّة منَ الديمقراطيّة التي افتقدتها المجتمعاتُ المعاصرة منذ عقود. فالشعبويّةُ، ـ في ما ترى ـ نمط منَ الممارسة السياسيّة يسعى إلى بناء «إرادة جماعيّة حُرّة «مقابلَ الديمقراطيات الليبراليّة، كما أن الشعبويّة اليساريّة تختلفُ عن الشعبويّة اليمينيّة من حيثُ إنّ الأولى لا تُقصي أيّةَ شريحة اجتماعيّة في الحياة السياسيّة، في حين أنّ الثانيةَ مبنيّةٌ على إقصاء جزء كبير منَ المجتمع، وبخاصّةٍ جماعة الأقلِّيّات والمُهاجرين. وبهذا المعنى، ترى الشعبوية حلاً مناسبًا استوفى شرطه الفكري بحيث يمكن لتيّاره اليساري أن يتصدى لهيمنة اليمين الليبرالي. وترى، موف، بعد استقرائها للواقع السياسي في مجتمعات أوروبا الغربية، أن الوضع السائد في هذه المجتمعات قد أصابه الجمود، وهو ما دفع بعض القوى السياسية إلى كسره وتجاوزه، وأنّ الشعبوية، هي إحدى القوى الفاعلة في المجتمعات الغربية التي تسعى إلى تغيير الوضع الجامد في هذه المجتمعات؛ إنها في جوهرها، كما تقول، ظاهرة « ما بعد سياسية» (Mouffe, 2018).

وأما على صعيد مقاربات الأدبيات العربية للشعبوية، فإن أغلبيتها، تترسّم خطى

نظيراتها الغربية، وبخاصة السياسية، ولا تكاد تخرج عنها إلا نادرًا، مع أن أصحابها لم يقدّموا مقارباتهم، في الأصل، كما يرى الباحث مرشد القِبّي، من باب انشغالهم بها بعدّها انحرافًا عن الممارسة الديمقراطية، كما فعل الباحثون الغربيون، وإنما أتت مقارباتهم تلك من باب اهتمامهم بمسائل البناء الديمقراطي والسياسي في المجتمع العربي (القبي، 2011). وفي هذا السياق نطالع مقاربة عزيز العظمة (1995)، وياسين الحاج صالح (2008)، ومرشد القبي (2011)، ومنى خويص (2012)، وهشام عليوان (2018)، وعبد الحسين شعبان (2019) وعزمي بشارة (2019)؛ فمقارباتهم في أغلبيتها تنظر إلى الشعبوية بوصفها ظاهرة سياسيّة تعكسُ من وجهٍ عمقَ الأزمة في الوضع السياسيّ، تمامًا كما شخصها الباحثون الغربيون، وتدلّلُ من وجهٍ آخر على خَلَلِ المؤسَّسات الديمقراطيّة التمثيليّة، وتدهور قيم الحداثة وانحسارها.

فقد عدّ الباحثُ العظمة هذه الظاهرة معيقة لمسار التحديث السياسي في المجتمعات العربية، والانتقال نحو الديمقراطية المطلوبة (العظمة، 1995). وأما الباحثُ الحاج صالح، فقد ذهب إلى معاينتها وفقًا لتطوّرها التاريخيّ في المجتمعات العربية منذ الخمسينيات حتى بداية ما اصْطُلِحَ على تسميته «ثورات الربيع العربي» (الحاج صالح، 2008). وكذلك نجد الباحث القبّي، ينظر إلى هذه الظاهرة في ضوء علاقتها بالديمقراطية في المجتمعات العربية؛ فهو يرجح أن هذه الظاهرة وإن مثلت، كما يقول، حركة احتجاج على سلوكات النخب الحاكمة في المجتمعات العربية التي شهدت «الربيع العربي»، وقدمت نفسها على أنها الصوت المعبر عن مطالب الشعب وتطلعاته، تبقى ظاهرة معيقة للديمقراطية (القبي، 2011). وكذلك نجد مقاربة الباحثة خويص تصبّ في هذا الاتجاه؛ فقد رأت في عملها الموسوم: «رجال الشرفات» أنها ظاهرة مَرَضِيّة تتكرَّرُ في السُّلوك السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والاقتصاديّ لبعض قادة المجتمعات السياسيين، وبخاصّة في أوروبا؛ إنّها حركة إقصائية لا تعترف بالآخر تَنْزِعُ نحوَ تفتيت تماسك المجتمعات وتضامنها، وتستغلُّها الحركاتُ المُتطرّفةُ وغيرُ المُتطرّفةِ على حَدٍّ سَواء (خويص، 2012).

وهناك مقاربة أخرى تطل على هذه الظاهرة من زاوية مختلفة نوعًا ما، يقدمها الباحث هشام علوان، ومع ذلك تبقى تدور في المجال السياسي؛ فالشعبوية، كما يرى هذا الباحث، ليست سوى شكل من أشكال «الفلوكلور» يلجأ إليه بعض القادة والأحزاب، كسياسة من سياساتهم بهدف تعظيم الاهتمام الإعلامي بهم، وكسب تأييد الجماهير وثقتها، وذلك بتصوير أنفسهم كقادة شجعان يقفون مع الشعب، ويعارضون نخبه السياسية (عليوان، 2018). ونطالعُ في المجال السياسي أيضًا مقاربة الباحث شعبان الذي يجادل أن الشعبوية هي إحدى علامات الأزمة في الوضع السياسي، وفي الغرب تحديدًا، مثلما هي دليل على خلل المؤسَّسات الديمقراطيَّة التمثيليَّة، وربمَّا أحد مظاهر انحسار الحداثة أو تدهور قيمتها (شعبان، 2019).

وتبدو مقاربة الباحث بشارة في هذا السياق، هي الأكثر قربًا، والأدق تحليلًا، في

تشخيصها لظاهرة الشعبوية؛ ففي مؤلفه الموسوم: **في الإجابة عن سؤال: ما الشعبوية،** يؤكد بشارة أن الشعبوية هي في الأساس ظاهرة ناجمة عن التوترات الحاصلة بين التقليد الديمقراطي والتقليد الليبرالي؛ غير أنه لا يكتفي بهذا الحد من التشخيص، كما فعل غيره من الباحثين السياسيين، بل يدعو إلى ضرورة فهم هذه التوترات، لأنها في حد ذاتها، كما يرى، ليست سببًا كافيًا لظهور الشعبوية في المجتمعات المعاصرة، وليست هي التي تدفعهم إلى الاستياء من النظام السياسي (بشارة، 2019). لذا، نجده يحث الباحثين على ضرورة فهم البنية الاجتماعية والسياسية التي تقف وراء تلك التوترات (كاللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بين الجماعات، وإشكالية الحرية في غياب المساواة الاجتماعية، ومسألة الهويات). إن معرفة أسباب هذه التوترات، هو الذي يتيح لنا، كما يقول، فهم أسباب ظهور الشعبوية، وفهم خطابها أيضًا، الذي هو تعبير واضح عن استياء هذه الجماعات المهمشة وغضبها (بشارة، 2019).

وهكذا يتضح من مراجعة المقاربات السابقة جميعها، سواء الغربية منها أم العربية، أن موضوع الخطاب الشعبوي، وأسباب نجاحه، والاستراتيجيات الإقناعية التي تقف وراء هذا النجاح، لم تنل اهتمامًا كافيًا في هذه المقاربات، الأمر الذي يعطي مسوغًا كافيًا للباحث للقيام بهذه الدراسةلاستجلاء الأبعاد المختلفة لهذا الخطاب.

ثانيًا: الخطاب الشعبوي: المفهوم والإطار المرجعي

يمكنُ النَّظَرُ إلى الخِطاب الشعبويّ على أنه نَسَقٌ منَ الأفكار المُتشابهة في المضامين والأهداف والغايات، تتمركَزُ حولَ فكرة مركزية تؤكّدُ انقسامَ المجتمع إلى جماعات مُتجانسة (Homogenous) وأُخرى مُتعادية (Antagonistic)، هي: الشعبويونَ «الطيّبون»، الذين يدّعي الخِطابُ الشعبويُّ تمثيلَهم والتحدُّثَ باسمهم، والنخبويونَ الذين ينظرُ إليهم الشعبويون كجماعة «فاسدة» أو «شرّيرة»، ويقفونَ منها موقفًا ناقدًا وعدائيًّا. وفي هذا الصّدد يؤكّد بروبيكر أنّ أفضل طريقة لفهم الإطار المرجعي لهذا الخطاب، هو النظر إليه، كفضاء ثنائيّ الأبعاد: فضاء يعكس اللامساواة بين جماعات عديدة في المجتمع، من جهة، وفضاء يتشابك فيه مَنْ هُمْ في القمّة/النخبويون، مع مَنْ هُمْ في القاع/الشّعبويون، من جهة أخرى؛ ويعدّ هذا الإطار المرجعيّ للخطاب، بمثابة أداةٍ عملية يمكن استغلالها في بناء الهويات السياسية لجماعات عديدة في المجتمع (Brubaker,2019).

ولا تقتصرُ هذه الفكرة المركزّية للخطاب، على جهة محدّدة دونَ سِواها، بل إنّها تمثل إطارًا مرجعيًا تعتمدُهُ جهاتٌ فاعلة عديدة، مثل السياسيين، والإعلاميين، والأدباء، والمواطنين العاديين في أثناء نقاشاتهم وحواراتهم في وسائل التواصل الاجتماعي بعدّها فضاءً عامًا (Public Sphere) يستغله هذا الخطاب. ورغم تعدّد وسائل التواصل التي

يستخدمها السياسيون الشعبويون في توصيل خطاباتهم إلى متلقيهم، كالوسائل الشخصيّة، والبيانات الحزبيّة، والتلفاز والصحافة...، تبقى وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة أكثر الوسائل التي يعمد هؤلاء السياسيون إلى استخدامها في توصيل رسائلهم إلى الجماعات المستهدفة. ويعود السبب الرئيس في اعتماد الخطاب على هذه الوسائل أكثر من غيرها، إلى سرعة وصولها إلى هذه الجماعات، وتأثيرها المتوقَّع عليهم، واعتمادهم عليها اعتمادًا رئيسًا في تدبير شؤون حياتهم المعيشية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات المعاصرة (Pettersson, 2017; Pettersson and Saki, 2021). وفي هذا الصدد يرى كاستلز أن الأفراد والجماعات، في المجتمعات المعاصرة التي يطلق عليها اسم المجتمعات الشّبكّية، ترتبط فيما بينها بعلاقات شبكية أفقية فاترة، تجعلها عرضة للتعبئة والتأثير (Castells, 2013)؛ حيث لم تعد ممارسةُ القوة في هذا النوع من المجتمعات تعتمد على الإجبار والإكراه، بل على الإقناع الذي بات أحد أهم استراتيجيات الخطاب الشعبوي الفاعلة والمؤثّرة في استقطاب مؤيدين للقضايا التي تحملها رسائله الاتصالية.

لكنّ عملية الإقناع والتأثير التي يمارسها الخِطاب الإعلاميُّ الشَّعبويُّ ليست عملية تلقائية، بل هي، في الواقع، عملية معقدة ومتشابكة، تَمُرُّ بسلسلة طويلة من الخطوات والمراحل قبل أن تُؤْتِيَ أُكُلَها، وتحقّق أهدافها، وتحدث مفاعيلها. تقوم **أولى** هذه المراحل على تحديد الخِطاب الشعبوي للجماعة / الجماعات التي يدَّعي القائمون على هذا الخطاب تمثيلَها والتحدُّثَ باسمها، وتقوم **ثانيتُها** على تأكيد هذا الخطاب على جدارة المخاطبين بالانتماء إلى هذا النوع من الجماعات، وتعداد الفوائد والمزايا التي سيحصلون عليها جرّاءَ تَبَنّيهم الهوية التي أوجدها لهم، وخاطبهم باسمها؛ وأمّا المرحلةُ **الأخيرةُ** في هذه السلسلة فهي تحديد الخِطاب لاستراتيجيات الإقناع والتأثير التي سيستخدمُها في مخاطبة هذه الجماعات (Klandermans, 1984; Simon [et al.], 1998).

وقد قام باحثون في حقول معرفيّة مختلفة، وفي مجتمعات أوروبية وآسيوية وأفريقية مختلفة، بدراسات عديدة لمعرفة أسباب نجاح الشعبوية في تحقيق أهدافها المتمثلة بالوصول إلى جماعات الشعبويين؛ قادتهم إلى التأكيد أن مردّ هذا النجاح إنما يعزى إلى اتباع خطابها تقنيات إقناع دقيقة، يستخدمها كاستراتيجيات مؤثرة وفاعلة في مخاطبة الجماعات الشعبوية، ستقوم هذه الدراسة بمعرفتها وتحديدها.

ثالثًا: الهوية الاجتماعية: ديناميات التكوّن والبناء

لماذا يتعامل الخطاب الإعلامي الشعبوي مع الشعبويين بعدّهم جماعة داخلة (In Group) تمثل هوية اجتماعية مختلفة عن غيرها من الجماعات الأخرى؟ وهل هم يشكلون، حقًا، هوية اجتماعية بالمفهوم السوسيولوجي؟ وما الوظائف النفسية والاجتماعية التي تشبعها لهم هذه الهوية كما يصورها لهم الخطاب الشعبوي؟

في الحقيقة، لم تزل مسألة الهوية، تشغل اهتمام علماء الاجتماع، وعلماء النفس الاجتماعي، منذ عقود طويلة إلى يوم الناس هذا، وتوافرت جهود دائبة على دراستها. فقد انشغل علماء النفس الاجتماعي في فهم الديناميات النفسية والاجتماعية التي تقف وراء عملية اكتساب الفرد لهويته الاجتماعية وعمليات بنائها؛ في حين كان انشغال علماء الاجتماع في تحديد العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تدفع الفرد والجماعات إلى تبني هوياتهم الاجتماعية، وتبيان ضرورتها وأهميتها النفسية والاجتماعية والثقافية بالنسبة إليهم.

وقد مثلت دراساتُ هنري تاجفل (Tajfel) وجون تيرنر (Turner) في السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، نُواةَ الدراسات الإمبريقيّة/التجريبيّة، التي اهتمت بمعرفة آليات اكتساب الهوية، وديناميات بنائها من منظور علم النفس الاجتماعي؛ وما زال ما قدمه تاجفل من تعريف لها يحظى بقبول واسع بين المهتمين بدراسة الهويات؛ وهي عنده: «ذلك الجزءُ من مفهوم الذات لدى الفرد، النابعُ من وعيه وإدراكهِ بعضويته للجماعة أو الجماعات، معَ اكتسابه المعانيَ القيميّةَ والوجدانيّةَ المُتَعَلِّقَةَ بتلك العضويّة» (Tajfel, 1978: 63). ويرى تاجفل أن الفرد يبدأ باكتساب هويته الاجتماعية عندما يبدأ في التصرُّف كجزء من جماعة ما، وعندما تكتسبُ الهُوِيّة الاجتماعيّة المرتبطة بها ما يكفي منَ القوّة لدفعه إلى التَّخَلِّي عن تفكيره ومشاعره كفرد/ «أنا»، ليصبح يفكِّرُ بطريقة الجماعة التي اكتسبَ هُوِيَّتَها، وأنماطَ تفكيرها/ «نحن» (Tajfel, and Turner, 1986)

وتكمن وراء اكتساب الفرد مثل هذا النوع من الهويات، عمليات معرفيّة ونفسية واجتماعية محددة ؛ إذ إن هناك ثلاث عمليات متداخلة ومركبة تتطلَّبُها هذه العمليّة، هي: التصنيفُ الاجتماعيّ، وتحديدُ الجماعة التي يَوَدُّ اكتسابَ هويتها والانتماء إليها والتوحُّدَ مَعَها، ثمّ عمليّةُ مقارنةِ هذه الجماعة معَ غيرها مِنَ الجماعات وتقييمهِ لها. وهكذا تصبح الجماعة التي اكتسب الفرد هويتها بمثابة جماعة داخلة، تُمثِّلُ له إطارًا مرجعِيًا أساسيًا يسترشدُ به في جميع جوانب حياته الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، وتصبح الجماعات الأُخرى بالنسبة إليه جماعات خارجة (Out Group) (Hogg and Reid, 2006).

على المستوى السوسيولوجي، يمكن النظر إلى الهوية الاجتماعية، كنتاج اجتماعي متواصل تؤثر فيه عوامل اجتماعية، ونفسية واقتصادية وسياسية وثقافية عديدة. وقد يكون من غير المجدي رصد جميع آراء علماء الاجتماع الذين بحثوا في مسألة الهويات الاجتماعية، إلا أن ذكرنا لأمثال مانويل كاستلز، وروجرز بروبيكر وفردريك كوبر، وميشيل مافيزولي، وحسن رشيق، ورحال بوبريك، سيكون كافيًا لهذا الغرض؛ فقد صار معروفًا أنهم أهم السوسيولوجيين الذين بذلوا جهودًا مميزة في فهم آليات تكوّن الهويات الاجتماعية، وبنائها، وتحديد أنواعها، وفهم أسباب عودة الجماعات والأفراد إلى التمسك بها في المجتمعات المعاصرة.

يقدم لنا كاستلز (Castells) تحليلًا حصيفًا، في فهم ديناميات تكوّن الهويات في المجتمعات التي يطلق عليها اسم المجتمعات الشبكية، وذلك في عمله المعروف: «قوة الهوية»،

الذي اهتم فيه بمعرفة هذه الهويات، وأشكالها، ومشكلاتها، والأسس التي تبني نفسها عليها، وطرق تصدّيها وتحدّيها للنظام الرأسمالي الجديد الذي أوجدته الثورة المعلوماتية، وذلك في سبيل دفاعها عن خصوصياتها الثقافية والهوياتية التي هددها هذا النظام (الغزواني، 2020).

وقد وجد كاستلز أثناء تحليله لمسألة الهويات وصراعها مع النظام الرأسمالي، أن بناء الهويات الجماعية والفردية مرتبط بالحركات الاجتماعية، والصراع حول السلطة في مجتمع الشبكات، وأن عددًا غير قليل من الهويات، هي هويات مبنية وفق سيرورة معينة. وتلجأ الحركات الاجتماعية في عملية بنائها لهوياتها الجماعية، حسب منظوره السوسيولوجي، إلى الاستناد إلى التاريخ والجغرافيا، وإلى المؤسسات السياسية المنتجة للهويات (Castells, 2013). وفي هذا العمل، ميّز كاستلز بين ثلاثة أشكال من الهويات الجماعية المشكلة في المجتمعات الشبكية، **أوّلها** ما سمّاه: هوية إضفاء الشرعية، وهي الهوية التي تستند إليها المؤسسات المسيطرة فى المجتمع لتبسط سيطرتها على باقي الفاعلين الاجتماعيين في المجتمع، وتعطي معنى عقلانيًا لهذه السيطرة؛ و**ثاني** أنواع الهويات، هو ما سمّاه، هوية المقاومة، وهي الهوية التي ينتجها الأفراد أو الجماعات الذين يشعرون أن أوضاعهم وظروفهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تتسم بالقهر والاضطهاد والاستبعاد والتهميش بحكم منطق هيمنة الجماعات المسيطرة، الأمر الذي يقودهم إلى صوغ مجتمعات محلية للتعامل مع هذه الظروف القاهرة والأوضاع الضاغطة التي يخضعون لها. و**آخر** أنواع الهويات عنده، ما سمّاه هوية المشروع المستقبلي، وهي الهوية التى تصوغها الحركات الاجتماعية التي تسعى إلى التغيير الشامل للمجتمع (Castells, 2013).

وفي هذا السياق المتصل من الدراسات التي عنيت بموضوع الهويات الاجتماعية نجد اهتمامًا بجوانب أخرى تتصل بها وتختلف نسبيًا عن اهتمامات كاستلز؛ من ذلك تلك الدراسات التي اهتمت بمعرفة أسباب «عودة الهويات» إلى البروز والظهور بصورة لافتة للنظر في مجتمعات الحداثة؛ إذ نجد أنها تصبّ اهتمامها على معرفة العوامل والأسباب المختلفة، التي دفعت الأفراد والجماعات إلى العودة إلى هوياتهم، والتمسك بها. وتعدّ دراسات ميشيل مافيزولي (Maffesoli) من أهم هذه الدراسات؛ فهو من علماء الاجتماع القلائل الذين لم يغضّوا الطرف عن حقيقة عودة الهويات وظهورها في مجتمعات الحداثة؛ وقد قضى وقتًا طويلًا وهو يحاول فهم أسباب عودة الأفراد والجماعات للتمسك بهوياتهم في هذه المجتمعات، وتحديد العوامل التي تقف وراء هذه العودة.

وقد رأى مافيزولي في كتابه المعروف: **عصر الهويات: تفكك الفردانيَّة في مجتمع الجماهير**، أن سعي الفرد للتمسك بهويته يكاد يكون أمرًا طبيعيًا ومبررًا في بحثه المحموم عن الذات؛ فالفردانية، التي نادت بها الحداثة، لم تمنحه هويَّة جماعيَّة بديلة تُشعره بذاته في إطار أوسع منها، وأقوى، وأكثر أمانًا لوجودها، لذا، فمن المتوقع، أنه سيبحث عن جماعة لها هوية لينتسب إليها، ويندمج فيها، بصرف النظر عن الخلفيات التي كونت هذه الهوية (Maffesoli, 1996). وفي هذا الصدد، يؤكد مافيزولي، كما يرى سايمون

دويس الذي قام بمراجعة أعماله ذات الصلة بالهويات، أن هذه العودة، هي خطاب سياسي يهدف إلى تغطية أزمة اقتصاديَّة، كما الحال في أوروبا التي تزامن فيها نمو الخطاب الهويَّاتي مع أزمة البطالة والركود الاقتصادي والمشكلات الاجتماعية(Dawes, 2017). وبهذا المعنى تصبح هذه العودة رسالة احتجاج على وضع بائس يرفضه كثير من الأفراد والجماعات. لقد درس مافيزولي أشكالًا جديدة من التضامن والتجمع في المجتمعات التي يطلق عليها اسم المجتمعات الجماهيرية في مرحلة الحداثة وما بعدها، وهي أشكال تحاكي النموذج المعروف بالقبيلة. لكن القبيلة، وفقًا لتحليله، لا تعني عودة العلاقات المتمحورة على الرابطة الدموية، كما في الأشكال التقليدية للقبيلة، وإنما تعني أشكالًا من التضامن العاطفي القائم على تكتلات وتجمعات حسب الاهتمامات المشتركة التي تجمع بين الأفراد والجماعات.

ومن علماء الاجتماع الآخرين البارزين، الذين حللوا أسباب عودة الأفراد والجماعات للتمسك بهوياتهم في المجتمعات المعاصرة، روجرز بروبيكر وصاحبه فردريك كوبر. لقد جادل بروبيكر وكوبر في عملهما المميز: «ما وراء «الهوية»: «النظرية والمجتمع» أن مسألة اهتمام الأفراد بهوياتهم عادت إلى البروز والتمظهر بقوة في العقود الأخيرة من القرن الماضي، بعد أن ساد بين الناس اعتقاد لما يزيد على قرن من الزمان بأن مسألة تمسك الأفراد بهوياتهم قد ضعُفتْ، وخَبَتْ، ولم تعد ذات أهمية تستأثر باهتمامهم في ظل الدولة القومية السائدة، والمواطنة المنفتحة فيها؛ فمنذ القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، كما يقولان، هيمنَ نموذج الدولة القوميَّة القائم على أيديولوجيَّات سياسيَّة ليبراليَّة واشتراكيَّة بأشكال متعددة بعيدة من المرجعيَّات الهوياتيَّة الثقافيَّة، ولكن، مع نهاية القرن الماضي، برزت على السطح هذه الهويَّات بمختلف تمظهراتها (الدينية، والإثنية، والقبلية، والجهوية) ممثِلة أحد أهم المعالم البارزة في مجتمعات نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين (Brubaker and Cooper, 2019).

ومع ذلك، يؤكد بروبيكر وكوبر ضرورة توخي الحذر والدقة عند استخدام مفهوم الهوية؛ إذ اعترى هذا المفهوم، برأيهما، تضخم كبير في حدوده، وشابهُ تضارب واختلاف في تحديد معناه بين كثير من الباحثين في الحقول الاجتماعية والإنسانية. ومع ذلك، يرى بروبيكر وكوبر، أن كثيرًا من القادة السياسيين ما زالوا يستخدمون الهوية بمفهومها التحليلي، لإقناع أفراد جماعة اجتماعية بأنها تمثل هوية متمايزة من غيرها، وذلك بهدف تعبئتهم وخدمة مصالحهم وغاياتهم الخاصة (Brubaker and Cooper, 2019).

ونجد باحثًا آخر، تعدّ أعماله في هذا المجال جديرة بالاهتمام، هو رحّال بوبريك الذي قدّم تحليلًا دقيقًا للأسباب التي تقف وراء هذه العودة؛ فهو يرى أن فشل الدولة القوميَّة في توفير سبل العيش لجميع أفرادها، إضافة إلى شروط موضوعيَّة، حددّها في دراسته، تمثلان معًا عوامل يجب أن تؤخذ بعين الحسبان عند تقديم تفسير رصين لمعرفة أسباب هذه العودة (بوبريك، 2018). ففي زمن الأزمات وضعف مؤسَّسات الدولة الوطنيَّة

التي تضمن للفرد العيش الكريم والحماية والتضامن وقت الشدة، كما يرى بوبريك، تصبح الوحدات أو التشكيلات الاجتماعية القرابية الحميمة، الملاذ الأخير والوحيد للفرد أو الجماعات؛ إذ توفر لهم هذه الوحدات ضمانًا ماديًّا ونفسيًّا وشعورًا بالأمان والحماية، الأمر الذي عجزت الدولة عن توفيره (بوبريك، 2018). وبهذا التصوّر تكون عودة الجماعات والأفراد إلى هذه الوحدات تعبيرًا عن أزمة عميقة يشهدها مشروع النموذج الحداثي في مجتمع يتجاوز الهويَّات الضيّقة تحت غطاء دولة موحّدة.

وفي سياق مسألة الهويات أيضًا، انبرى الأنثروبولوجي حسن رشيق إلى دراسة الهويات الجماعية من مقترب آخر غير الذي تناولته المقاربات السابقة للهوية؛ حيث نجده يلجأ إلى مفهوم التنظيم الاجتماعي والأنساق الثقافية التي تميز هوية من غيرها؛ وهنا نجده يميّز بين نوعين من الهويات الجماعية في المجتمعات المعاصرة، يقفان على طرفيَ نقيض من بعضهما بعضًا، من حيث التنظيم الاجتماعي، والأنساق الثقافية، لكل منهما، وهما: الهوية الناعمة/الرخوة، والهوية الصلبة/الخشنة؛ فعلى مستوى التنظيم الاجتماعي يمكن النظر إلى الهوية الناعمة على أنها وصف لجماعة اجتماعية غير محددة، ولا متجانسة، تقوم على أفكار مبهمة وغير واضحة، وعلى أنساق ثقافية رخوة غير متبلورة (رشيق، 2010). ويحسن التنبه هنا إلى أن لورنس روزن قد أضاف في هذا السياق ضمن المقترب نفسه الذي قدمه رشيق، بعدًا آخر إلى هذا النوع من الهويات يتعلق بعدد الأفراد الذين ينضوون تحت لوائها، وطبيعة حدود حيّز هويتهم الاجتماعية؛ فالأشخاص الذين ينتمون إلى هذا النوع من الهويات، كما يؤكد روزن، لا يعرفون بعضهم بعضًا بسبب كثرة عددهم، من جهة، ولكونهم يمثلون جماعة اجتماعية، ذات حدود مبهمة ورخوة، من جهة أخرى (Rosen, 1984). وعودًا على دراسة رشيق السابقة، فقد ذكر نوعًا آخر من الهويات - أشرنا إليه سابقًا - أسماه الهوية الصلبة، وفصل بينها وبين الهوية الرخوة بأنها تمتاز ببناء اجتماعي مهيكل ومنظم، يقع على عاتق صفوته وقادته، كما يقول، مهمة إنتاج أيديولوجيا متناسقة، ونشرها بانتظام (رشيق، 2010). وهذا النوع من الهويات عنده يمتاز بغياب صراع الولاء والانتماء بين أفرادها، فهي تُقَدم نفسها على أنها هوية طبيعية، وموضوعية، ومتعالية على أعضاء الجماعة.

يمكن القول في نهاية هذا الجزء من استعراض المعاني المختلفة للهوية عند المفكرين السوسيولوجيين، أن كثيرًا من القادة الشعبويين السياسيين يدركون أهمية الهوية على المستوى النفسي والاجتماعي والثقافي والسياسي بالنسبة إلى الأفراد والجماعات، كما جاء في كتابات هؤلاء المفكرين السوسيولوجيين؛ لذا نجدهم يحاولون «اختلاق» هوية وهمية للجماعات الشعبوية، ويخاطبونهم في ضوئها؛ وبهذا المعنى تستخدم الهوية كأداة بأيديهم، بصورة مضللة، لحشد جماعات كبيرة غير متجانسة من الجماعات، وإيهامها بأنها تمثل هوية صلبة، من أجل تسهيل مهمة تعبئتهم، وكسب تأييدهم، في موضوعات عديدة، تخدم مصالحهم الخاصة وتزيد فرص فوزهم بالانتخابات، والمناسبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة.

رابعًا: التأطير الهوياتي كاستراتيجية إقناعية في الخطاب الشعبوي

تمثِلُ الهوية، بالمفهوم السوسيولوجي الذي عرضنا له قبل قليل، وبخاصة مفهوما كاستلز/هوية المقاومة ورشيق/الهوية الصلبة، مُقَوِّمًا مركزيًّا (Core Component) من مُقَوِّماتِ نجاح الخطاب الشعبوي، ليس في وصوله إلى جماعات كبيرة من الشعبويين في المجتمعات الغربية فحسب، بل في كسب أصواتها وتأييدها أيضًا. وفي هذا الصدد تبين مراجعة الدراسات المعنيّة بظاهرة الشعبوية، بوجه عام، وخطابها الشعبوي بوجه خاص، أن مفهوم الهوية يمثل استراتيجية إقناعية، يكاد لا يخلو منها أي خطاب إعلامي شعبوي.

وتقوم هذه الاستراتيجية، في الأساس، على المُسَلَّمات التي تقوم عليها النظرية المعروفة في الدراسات الإعلاميّة باسم «نظريّة التأْطير الإعلاميّ (Media Framing Theory)، التي تولي أهميّة خاصّة للإطار الذي توضعُ فيه القضيّةُ المُرادُ توصيلها إلى جماعة من الجماعات لتتبناها. فالأفراد والجماعات، وفقًا لمسلّمات هذه النظرية، لا يستطيعون فهم الموضوعَ الذي تختارُهُ وسائلُ الإعلام، إلّا بعد وضعه في إطار إعلاميّ مُحَدَّد؛ ذلك أنّ الأحداث والوقائع السياسيّة والاجتماعيّة، كما يرى المدافعون عن هذه النظرية، لا تنطوي في حَدِّ ذاتها على معنى مُعَيّن، وإنما تكتسبُ معانِيَها وَدَلالاتِها من خلال عمليّة التأطير التي تعملُ على تقريبها للرأي العام بإبرازها وتحديدها وإضفاء قدر كبير منَ الوضوح عليها يُحَدِّدُ المعنى في رسالة الخطاب، ويوجّهه نحو الوجهة المقصودة (Scheufele, 1999; Mols, 2012; Fairhurst and Sarr, 1996).

ويُعَدُّ عالِمُ الاجتماع غوفمان (Goffman) «أوَّلَ مَنِ استخدمَ مفهومَ الإطار بهذا المعنى، وذلك في كتابه **تحليل الأُطر**، تبعته الباحثة توشمان (Tuchman)، ثم الباحث إنتمان (Entman) الذي أكّد أهمية استخدام التأطير في القضايا أو الأحداث الاجتماعية والسياسية، لأنه يساعد الأفراد والجماعات على فهم المعلومات بصورة أفضل، كما يساعد الجهات الاجتماعية الفاعلة التي تقف وراء عملية التأطير (Entman, 2004; Goffman,1974) وقد أكدّت دراسات إعلامية عديدة مدى فاعلية هذه الاستراتيجية في توضيح جوانب عديدة من القضايا الإعلامية. وأما الدراسات في العلوم الاجتماعية والإنسانية حول هذا الموضوع، فهي ليست بالوفرة كما هي في الدراسات الإعلامية. ومن هذا المنطلق، أرادت هذه الدراسة التأكد من مدى استخدام الشعبوية لهذه الاستراتيجية في خطابها الإعلامي، وذلك كما أفصحت عنه نتائج الدراسات بهذا الخصوص.

ومِنَ الدراسات الحديثة في هذا المجال تلك التي أجرتها الباحثة ليندا بوس معَ تسعة باحثين آخرين على خمس عشرة دولة في أوروبا لمعرفة أسباب نجاح الحملات الانتخابيّة للشّعبويين في هذه المجتمعات، والموسومة: «تأثير عملية تأطير الشعبوية كهوية اجتماعية على الإقناع والتعبئة: أدلة ميدانية من 15 دولة»؛ إذ بيّنت نتائجُها أنّ استراتيجيّة التأطير الهوياتي كانت هي المسؤولةُ إلى حدّ كبير عن هذا النجاح (Bos [et al.], 2020). تؤكّد بوس،

في هذا الصدد، أنه عندما يُبرز الخطاب الشعبويّ قضية معيّنة، ويركز عليها ـ كتقسيم المجتمع إلى جماعتين ـ سيتولد إجماع بين المتلقّين على أنّ هناك مشكلة حقيقيّة تحتاج إلى معالجة واتّخاذ فعل ما إزاءها، ولا يوجد حلٌّ إلّا بتبني وجهة نظر الخطاب الحامل لها. إنّ ثنائيّة الفصل والتقسيم التي يعمل الخطاب الإعلامي على تأجيجها هي الإطار الذي لجأ إليه هذا الخِطاب الشعبوي في توصيل رسائله، كما تقول، سعيًا وراء تبنّي الجماعة الداخليّة/الشعبويين للقضايا المطروحة في تلك الرسائل.

وقد أيّدت هذه النتائجَ نتائجُ دراساتٍ أُخرى لباحثين آخرين؛ حيث بيّنت أنّ استراتيجيّة التأطير الهُوِيّاتي بإطار سياسيّ أو اجتماعيّ كانت تؤدّي دورًا فاعلًا وكبيرًا في تعبئة الناس، وبخاصّة حين تخلق في وعيِّ الناس جماعة خارجية موهومة ثم تجعلها بإلحاح خطابي دعائي ماكرٍ ومضلل مسؤولةً عن الأوضاع المُترديّة التي تعانيها الجماعاتُ التي أصبحت بدورها في هذا الخطاب جماعات داخلية ذات هوية محددة ومغايرة للآخرين.

في هذا الصدد يؤكّدُ الباحثُ ألن نايت (Knight, 1998) البُعْدَ السابق المتعلّقَ بديناميات عمل استراتيجيّة التأطير الهوياتي، في نجاح الرسائل الإعلاميّة الشعبويّة في مجتمعات أمريكا اللاتينية؛ حيث تَبَيَّنَ له أنّ عمليّة تعبئة الناس للقضيّة التي تطرحها الرسائلُ الشعبويّة لم تكن لتنجح في هذه المجتمعات لولا اتّباعُها استراتيجيّة التأطير التي تقوم على تقسيم الشَّعب، واحتكار تمثيله والدفاع عنه وعن هُوِيّته الثقافيّة من جهة، وتخوين الآخَر بِوَصْفِهِ يدافع عن مصالحه الخاصّة من جهة أُخرى. ويرى نايت أن استراتيجية التأطير الهوياتي تكون أكثر نجاحًا في هذه المجتمعات بسبب نمط الأسلوب السياسي السائد فيها، وبسبب طبيعة الجمهور الثقافية والاجتماعية والدينية في هذه المجتمعات؛ إذ تدفع هذه الأسبابُ جماعاتٍ كبيرة إلى تبنّي الخطاب الشعبوي، الذي يرون فيه حلاً لمشكلاتهم.

هناك دراساتٌ أخرى في هذا السياق تؤكّدُ نتائجُها أيضًا ما جاء في الدراسات السابقة، كدراسة الباحث سبروت برام وزملائه (Spruyt, Keppens and Van Droogenbroeck, 2016)؛ إذ يؤكّدُ هؤلاء الباحثون دور استراتيجيّة التأطير القائم على الثنائيّة في نجاح الخِطاب الشعبوي؛ ففي دراستهم الموسومة بِ «مَنْ يدعمُ الشعبويّة، وما الذي يجذب الناس إليها»، يرون أنّ جذب الناس إلى الخِطاب الشَّعبويّ كان بسبب تبنّي النظام السياسيّ خِطابًا متمركزًا على تقسيم المجتمع إلى قسمين: «نحن» و«هم»؛ إذ دفعَ هذا التأطيرُ المستند إلى التقسيم، الجماعةَ الداخليّة إلى تَبَنّي مواقفَ شعبويّةً في الممارسات السياسيّة المعتادة، كالتصويت على أحزاب اليمين التي غالبًا ما تَتَبَنّى خِطابًا متمركزًا على الهوِيّة ومعاديًا للآخر.

وترى الباحثة بيترسون، أن أسلوب التأطير يعتمد على أساليب أخرى معروفة في عِلم النّفس الاجتماعيّ، تعمل على تدعيمه وتعزيزه، مثل : أسلوب تقديم الذات (Self Presentation)، أي الطريقة أو الأسلوب الذي يتبعه السياسي الشعبوي في تقديم نفسه للمتلقّين، والأسلوب المتعلق بآليات بناء الشعبويين لهويتهم، (Identity-constructions)، ومدى أهمية تلك الهوية لهم؛ وأسلوب مخاطبة البعد الوجداني لدى المتلقين (Pettersson, 2017). إن استراتيجية التأطير الهوياتي، الذي يقسم المجتمع إلى قسمين، وأساليب الاقناع الأخرى،

وبخاصة مخاطبة عواطف المتلقّين، واستثارتِها الشُّحنةَ العاطفيّةَ الكامنةَ في نفوسهم، المتمثِّلَةَ بالحنين إلى ذكريات الماضي/ «النوستالجيا» (Nostalgic Memories)، تعدّ جميعها عوامل ناجحة في الوصول إلى الجماعة المُستهدفة (المرجع السابق).

وَمِنَ الدراسات الأُخرى المهمّة في هذا المجال، دراسةُ الباحثَين «هامليرز» و«شمك» الموسومةُ: «نحن مقابلَ «هم»، التي بَيَّنت نتائجُها أنّ الرسائل الشعبويّة التي تُلقي باللوم على النُّخب السياسيّة كانت أكثرَ إقناعًا بين المتلقّين المتعاطفين أصلًا معَ مصدرها. لقد لاحظا أن أفراد الجماعة الداخليّة الذين يتلقّون هذه الرسائلَ هم أكثرُ ميلًا إلى قبول مضامينها، وأكثرُ اقتناعًا بضرورة القيام بفعلٍ ما إزاءها (Hameleers and Schmuck, 2017) . وفي هذه الحالة فإنّ نجاح الخطاب الشعبوي، يمكن عزوُهُ إلى قدرة كلّ إطار من الأُطُر الإقناعيّة التي اختارها، ووضع فيها الجماعةَ الداخليّة/ الشّعب، والجماعة الخارجيّة/ النُّخبَ السياسيّة على طرفي نقيض، وفي مواجهة بعضهما بعضًا.

وهكذا، يتبين من نتائج الدراسات السابقة جميعها، حقيقة قوة الإطار المرجعي للخطاب الشعبوي، القائم على تقسيم المجتمع إلى قسمين، أنها لا تعمل في مجتمع دون سواه، بل هي قوة فاعلة ومؤثرة في المجتمعات المختلفة التي أجريت فيها الدراسات السابقة جميعها.

خامسًا: الحِرمان النسبيّ كاستراتيجية إقناعية في الخطاب الشعبوي

وهي استراتيجية إقناعية أيضًا، يستخدمها الخطاب الإعلامي الشعبوي في تعزيز الاستراتيجية السابقة/التأطير الهوياتي، وتدعيمها، لتزيد من فُرَصِ نجاحها، وَتُعَظِّم فوائدَها للهدف نفسه، في دفع الشعبويين لتَبَنّي القضيّة التي يروّج لها. وترتكزُ هذه الاستراتيجية على المبادئ والأسس التي تقوم عليها نظريّةُ الحِرمان النّسبيّ (Relative Deprivation) المستخدمة في العلوم الاجتماعية والإنسانية في تفسير التعصب والصراع والتمرد بين الجماعات داخل المجتمع. لقد نبّه عددٌ كبير منَ الباحثين إلى دور هذه الاستراتيجيّة الفاعل في عملية التعبئة وكسب المؤيّدين.

تقوم آلية عمل هذه النظرية المعرفية، على عملية المقارنة والتقييم التي تجريها الجماعات في تقييم أوضاعها المختلفة بأثر مباشر من الخطاب الشعبوي. ولذا عدّها الباحثون من أهم الطرق والوسائل التي يحصل الأفراد والجماعات من خلالها، على تقييم أوضاعهم، وبالتالي تحقيق النتائج المتوقعة للخطاب الشعبوي الذي تبنى هذه الاستراتيجية (Bernstein and Crosby, 1980).

واضح هنا أن عمليّة المقارنة والتقييم التي يُدفع إليها المتلقي، بتوجيهٍ مقصودٍ ليست حِياديّة البتّة؛ فهي في كثير من الحالات عمليّةٌ ذاتيّةٌ تَتَّسِمُ بالتفضيل والتحيّز، وبتحفيز

سلوكيات الأفراد والجماعات وتحديد تفاعلاتهم مَعَها، وتوجيهها نحوَ الجماعات الأُخرى. وقد نالت عمليّة المقارنة والتقييم المعرفيّة، في الحقيقة، اهتمامَ عدد كبير من الباحثين من أجل معرفة آليات عملها، والنتائج السلوكيّة والعلائقيّة المترتّبة عليها؛ وفي هذا السياق يرى عالِم النّفس الاجتماعيّ ليون فستنجر (Festinger)، الذي صاغ نظريّة المقارنة الاجتماعيّة أنّ هناك دافعًا أساسيًّا لدى الأفراد لتقييم أفكارهم وقدراتهم بمقارنتها بأفكار الآخرين الذين يدركون أنهم متشابهون مَعَهم؛ فإذا كان التقييم عاليًا قادهم إلى الرِّضا والشعور بالمكانة العالية، وإذا كان منخفضًا قادَهُم إلى حالة مِنَ الاستياء والنُّفور والسّخط وعدم الرِّضا عن مكانتهم الاجتماعيّة (Wheeler and Miyake, 1992) .

وفي دراسة أجراها كولينز (Collins, 1995)، حولَ هذه العمليّة المعرفيّة، وعنوانها: «للأفضل أو للأسوأ: تأثير المقارنة الاجتماعية الصاعدة على التقييمات الذاتية»، تبيَّنَ له أنّ هناك نوعين مِنَ المقارنات التقييميّة التي يجريها الفردُ في العادة بين جماعته والجماعات الأُخرى، هما: المقارنة الاجتماعيّة الهابطة (Downward Comparison)، وتتمُّ حين ينظرُ الفردُ إلى جماعة أُخرى يَعُدُّها أسوأ حالًا من حالته؛ من أجل أن يشعرَ بتحسُّن في وضعه الشخصيّ، وفي وضع جماعته في الوقت نفسِه. وهنا تكون هذه المقارنة وسيلة دفاعيّة لزيادة احترام الفرد لذاته ولجماعته الداخليّة. أمّا المقارنةُ الأُخرى فهي المقارنة الاجتماعيّةُ الصّاعدة (Upward Comparison)، ويجريها الفردُ معَ الآخرين الذين هم أفضلُ حالًا منه ومن جماعته، لكنه غالبًا ما يُحْجِمُ عَنِ اللجوء إلى مثل هذا النوع مِنَ المقارنات؛ لأنها، كما يرى، يمكن أن تعمل على تدنّي احترامه لذاته ولجماعته. غيرَ أنّ الباحث لوبل (Lobel, 1989) يرى أنّ هذا الأمر قد لا يكون من نتائجه تدني الذات والجماعة بالضرورة؛ فقد يجري الفردُ هذا النوع من المقارنات عندما يقارن نفسَهُ بجماعة/جماعات يرى أنها متفوِّقَةٌ عليه في جوانبَ عديدة؛ بهدف رفع معنوياته، وخلق تصوُّراتٍ أكثرَ إيجابيّةً عن واقع جماعته، وتحقيق وضع اجتماعيّ متميّز له ولها.

وفي دراسة أُخرى مُشابهة أجراها الباحثان دينر وفوجيتا (Diener and Fujita, 1997) حولَ الموضوع نفسِه، بعنوان: «المقارنة الاجتماعية والرفاه الشخصي» تبيَّنَ لهما أنّ هناك أسلوبين مِنَ المقارنة الاجتماعيّة يجريهما الفرد: أسلوب «المقارنات الموقفيّة الحتميّة» أو الإلزامية، وأسلوب «الشخصيّة المتوائمة». أمّا الأسلوبُ الأولُ فيجريه الفردُ معَ أشخاص ذوي مكانة اجتماعية بارزة، من وُجهة نظره، يعيشون في بيئته الاجتماعيّة المحليّة، لاعتقاده أنّ هؤلاء الأفراد متقاربون مَعَه. وأمّا الأسلوبُ الآخَرُ فيتمركزُ حولَ عواملَ داخليّةٍ، أهمُّها شخصيّةُ الفرد؛ حيث يأخذ الفردُ في هذا النوع مِنَ المقارنات دورًا أكثرَ فاعليّةً مِنَ الأسلوب السابق، فيختار هنا الجماعاتِ التي يودُّ المقارنةَ مَعَها بوعي منه وقصد لتحقيق أهداف خاصّةٍ به.

وقد بَيَّنت نتائجُ دراسات عديدة في مجال التأثير الذي يحدثه الاعتماد على هذه النظرية كاستراتيجية إقناعية من استراتيجيات الخطاب الشعبوي، فاعلية هذه الاستراتيجية وقدرتها الكبيرة على استقطاب أعداد كبيرة من الجماعات التي تشعر بحرمانها النسبي في المجتمعات التي تعيش فيها؛ فالحِرمان النسبيَّ الذي تشعرُ به جماعات من الناس،

يولّد لديهم قناعات بضرورة تبني الحلول التي يقدمها الخطاب الإعلامي الشعبوي لهذا الحرمان. وفي هذا السياق، يؤكّدُ عددٌ كبير منَ الباحثين أنه عندما تشعر جماعة ما بأنها محرومة من عدالة توزيع الموارد مقارنةً بجماعات أخرى، ومهدّدة من قِبَلِهم فإن الصّراعُ بينها وبينهم يصبح أكثرَ احتمالًا؛ إذ إنّ الشُّعور بالحِرمان وسوء الأوضاع سيؤدّي إلى زيادة تماسك الجماعة التي تشعر بالحرمان، وزيادة عدائها نحوَ الجماعة الخارجيّة، وإلقاء اللوم عليها وتحميلها صراحة مسؤوليّة هذا الحرمان (Rooduijn and Burgoon, 2018; Bos [et al.], 2020; Schemer, 2012).

لقد صار مؤكدًا في كثير من الدراسات «أن استراتيجيّة إلقاء الخطاب الشعبوي اللوم على الجماعات الخارجيّة/النخب الحاكمة، وتحميلها مسؤوليّة المشكلات التي تعانيها الجماعات الشعبوية بزعم أنه يتحدث باسمها، وإعفاء هذه الجماعات من المسؤوليّة يؤدّي، بالفعل، دورًا رئيسًا في إنجاح هذا الخطاب وتحقيق مقاصده» (Schulze and Muller, 2018; Pauwels, 2014)؛ لذا تعمدُ كثيرٌ مِنَ رسائل الخطاب الشعبوي إلى استغلال الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة السيّئة للشعبويين المؤيدين أصلًا لمضامين الخطاب، ولجماعات أخرى متأهبة، تتشابه ظروفها المعيشية والسياسية مع ظروف الجماعات الشعبوية، حتى تتقبل القضيّة/القضايا التي تحملُها إليهم هذه الرسائلُ (Gidron and Hall, 2018) . وفي ضَوء ذلك، بنى الخِطابُ الشعبويُّ رسائلَهُ على هذه الاستراتيجيّة؛ لأنه يرى أنّ شعور الشعبويين الوهميُّ بالتهديد والظلم والتهميش، قادرٌ على إثارة مشاعر الخوف والقلق لديهم بصورة تدفعها قسرًا وتضطرها اضطرارًا إلى تبني مضامينه.

هناك دراسةٌ أُخرى في هذا المجال كشفت عن نتائجَ مشابهة أيضًا، أجرتها الباحثتان ميني يفيس وسوريل يفيس (Yves, and Surel, 2012)، وَوُسِمَت بِ «الديمقراطيات وتحدّي الشعبويين»، بَيَّنَت أنّ أسباب نجاح الخِطاب الشَّعبويّ يعودُ إلى توظيف الأنظمة الديمقراطيّة في المجتمعات الغربيّة مشاعرَ الغضب عند عامّة الناس، والتلاعب بعواطفهم وأفكارهم لغايات سياسيّة، بخاصّةٍ في أوقات الكوارث والاضطرابات والأزمات الاقتصاديّة.

وفي الواقع، إنّ استراتيجيّة تسييس مشاعر الناس والتلاعب بها، واستغلالِ غضب واستياء الجماعات المحرومة والمُهَمَّشة في المجتمع، وتقديم بعض القادة الشعبويين أنفسَهم بوَصْفِهم ممثّلي هذه الجماعات في المجتمع، وسعيهم المتواصل إلى البحث عن دعم شعبيّ، يُعَدُّ من أهمّ عوامل نجاح الخطاب الإعلامي الشعبوي. وقد توصّل الباحثان نعوم جدرون وبيتر هول (Gidron and Hall, 2018) في دراستهما عن «الشعبويّة والاندماج الاجتماعيّ» إلى تحديد دور هذه العوامل في التعبئة الشعبويّة؛ فوجدا أنّ للشَّعبويّة جاذبيّةً خاصّةً تتجسّد في قدرتها الكبيرة على اجتذاب الأشخاص الذين يشعرون بالحِرمان والتهميش الاجتماعيّ داخلَ مجتمعاتهم، وافتقارهم إلى الروابط القويّة والمشاركة الاجتماعيّة، وعدم شعورهم بالاحترام الاجتماعيّ داخلَها.

إن استراتيجيّة إلقاء اللوم على الجماعات الخارجيّة/النخب السياسية، وتحميلهم مسؤولية تَرَدّي أوضاع الجماعات الشعبوية وظروفهم السيّئة باتت تُعَدُّ استراتيجيّة

فاعلة ومؤثّرة، يلجأ إليها الخِطاب الشَّعبويُّ ليتغلغلَ بين أفراد الجماعات الشعبوية، ويكسبَ تأييدَها في حملاته الانتخابيّة؛ فعندما يشير مُعِدّو الرسائل الشعبويّة إلى المشكلات الاجتماعيّة التي تحمّل مسؤوليتها إلى المهاجرين، فإنّ مُتَلَقّيها من أعضاء الجماعة الداخليّة سيتأثرون بهذه الرؤية، وَيُلقونَ اللومَ على الجماعات الخارجيّة وَيُحَمِّلونها مسؤوليّة الضائقة التي يواجهونها.

وهكذا يتبين، من الدراسات السابقة جميعها، مدى فاعلية الأطر المرجعية للخطاب الشعبوي واستراتيجيات الإقناع التي يستخدمها؛ حيث تتم مخاطبة الشعبويين بعدّهم يشكلون جماعة داخلية، ذات هوية خاصة تعاني مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية سببتها لهم النخب السياسية الحاكمة.

خاتمة

أطلت الدراسة على الشعبوية من زاوية خطابها الشعبوي، بعدّه مقومًا مركزيًا من مقوماتها؛ كما يعدّ ضرورة أساسية من ضرورات فهمها. وقد نظرت الدراسة إلى هذا الخطاب، بعدّه نسقًا منَ الأفكار المُتشابهة في المضامين والأهداف والغايات، تتمحور حولَ فكرة مركزية تؤكّدُ انقسامَ المجتمع إلى جماعتين متعاديتين: «نحن» الشعبويون، و«هم» النخب السياسية؛ ومن هذا المنطلق، يعدّ هذا الخطاب، خطاب إقصائي وعدائي، قائم على التقسيم الثنائي للمجتمعات، يصوغه سياسيون، يحترفون انتقاد النظام السياسي السائد والنخب الحاكمة فيه، موجه إلى جماعات كبيرة تتشابه في ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بهدف الحصول على دعمها وتأييدها المباشر.

ولم يكن لهذا الخطاب أن ينجح في استقطاب جماعات كثيرة تؤيده لو لم يتبع استراتيجيات إقناع فاعلة ومؤثرة تستهوي هذه الجماعات عن طريق التلاعب بعواطفها والوعد بتحقيق مطالبها والتلويح بإمكان تحقيق طموحاتها وآمالها. ومن بين جميع استراتيجيات الإقناع الأكثر فاعلية وقدرة في التأثير على هذه الجماعات، بيّنت مراجعة الدراسات التي تناولت ظاهرة الشعبوية، أن استراتيجية اللجوء إلى نظرية تأطير الهوية الشعبوية، تتصدر هذه الاستراتيجيات. ورغم أن الشعبويين هم جماعات اجتماعية غير محددة، ولا متجانسة، وتقوم على أفكار مبهمة وغير واضحة، وعلى أنساق ثقافية رخوة غير متبلورة، ولا يعرفون بعضهم بعضًا بسبب كثرة عددهم، غير أن الخطاب الشعبوي كان يقوم دومًا بتأطيرهم على أساس أنهم يشكلون «هوية صلبة»، ويوهمهم بها بهدف توحيدهم وكسب دعمهم وتأييدهم. وبهذا المعنى، تعدّ نظرية الهوية الاجتماعية أداة سياسية بيد بعض القادة الشعبويين، يصوغون خطاباتهم حولها لتحقيق مآربهم وأهدافهم الشخصية، في كثير من القضايا السياسية، وبخاصة في الحملات الانتخابية.

ولقد تمرّس عدد غير قليل من هؤلاء القادة بالتلاعب بمفهوم الهوية في خطاباتهم الشعبويية والتركيز عليها، لأنهم صاروا أكثر وعيًا بالأهمية النفسية والاجتماعية التي تمنحها للجماعات التي تنتمي إليها، وباتوا أكثر إدراكًا، أيضًا لمحورية الدور الذي تؤدّيه

في توجيه سلوكاتهم، وأكثر ذكاء في تحديد مواقفهم من كثير منَ القضايا التي تمس الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصادي لتلك الجماعات.

ولزيادة فرص نجاح هذا الخطاب في الوصول إلى الجماعات المستهدفة، وكسب تأييدها، تبين أيضًا، أن قادة الأحزاب السياسية لا يكتفون باستراتيجية التأطير الهوياتي، بل يلجأون أيضًا إلى استراتيجية أخرى تدعمها وتعززها، هي استراتيجة الحرمان النسبي، مستغلين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المجحفة بحقوق بعض الجماعات؛ إذ تصوّر هذه الاستراتيجية الشعبويين بأنهم جماعات محرومة اقتصاديًا، ومهمشة اجتماعيًا، وأن نسب البِطالة بينهم مرتفعة أكثر من غيرهم، وأن المساواة بينهم وبين غيرهم في المداخيل والثروة مختلة، وأن أمنهم الاقتصاديّ مهدد بشكل دائم أكثر من غيرهم، وأن الآخرين (النخب السياسية والنظام الحاكم) هم المتسببون في هذه الأوضاع. إن هذه الاستراتيجية، تستحوذ على تفكير الشعبويين لأنها تحيي فيهم الآمال بالتمتع بالرَّفاه والأمن الاجتماعي والاقتصادي كباقي الجماعات الأخرى.

صحيحٌ أنّ استراتيجيتَي نظريتَي الهوية الاجتماعية، والحرمان النسبي، اللتين استند إليهما الخطاب الإعلامي الشعبوي في مخاطبة الشعبويين، ساعدتا على تقديم تفسير سوسيولوجي يمكن الإطمئنان إليه، إلى حَدٍّ كبير، في فهم نجاح الشعبوية بوجه عام، وخطابها الإعلامي بوجه خاص، غيرَ أننا لا نملكُ تَرَفَ المبالغة والقطعِ أنّهما هما اللتان تقفان وحدهما وراء هذا النجاح؛ فذلك يُخرجُنا من دائرة التفكير الشُّموليّ لفهم هذه الظاهرة المعقدة، وتفسيرها، كما أنه سيبدو انحيازًا عاطفيًّا لجاذبيّة التخصُّص. فالشعبوية، في الحقيقة، ظاهرة يتداخلُ في تفسيراتها السياسيُّ والاجتماعيُّ والاقتصاديُّ والنّفسيُّ والأدبيُّ والإعلاميُّ تداخلًا يجعل كُلَّ باحث في هذه العلوم يتطلّعُ إلى تخومٍ أبعدَ من تخصّصه لاستجلائها في طبقاتها المتعدّدة وتجلياتها المختلفة، سواءٌ داخلَ المجتمعِ الواحد أو المجتمعات المختلفة؛ فهناك، في الواقع، جملة من الظروفُ السوسيواقتصاديّة والسياسية القاسية تعمل على توحيد هذه الجماعات، وتقبلها للحلول التي يطرحها الخطاب الشعبوي لإنقاذهم منها. وهذه الظروف، تعمل على إذكاء نار الشعبوية وتفاقمها كظاهرة تتوسع بصورة لافتة للنظر، وتعمل على صقل خطابها وتطويره والتفنّن بآلياته الإقناعية.

مراجع

أبو حامد، حسام (2019). «الشعبوية: ‹نحن الشعب، فمن أنتم؟›.. من المصطلح إلى المفهوم.» مجلة **ضفاف**: 14 أيلول/سبتمبر، <https://bit.ly/3GaJhnc>.

بشارة، عزمي (2019). **في الإجابة عن سؤال: ما الشعبوية**. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

بكني، الطاهر (2018). «الافتراضي والشعبوية: دور الملتيميديا في تصاعد الخطاب الشعبوي.» **مجلة ذوات الإلكترونية**. العدد 47، ص 40ـ56.

بوبريك، رحّال (2018). عودة الهويات الجماعية. الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ص: 3ـ23.

الحاج صالح، ياسين (2008). «من الشعبوية والنخبوية إلى استقلال السياسة والمعرفة.» **الحوار المتمدن**: العدد: 2417، 27 أيلول/سبتمبر.

الحمداني، عمر (2018). «عناصر الشّعبوية في الخطاب السياسي بالمغرب.» **حفريات:** 7 كانون الثاني/يناير، <https://bit.ly/3Nz9squ>.

خويص، منى (2012). **رجال الشرفات**. بيروت: دار الفارابي.

رشيق، حسن (2010). «الهوية الناعمة والهوية الخشنة.» **مجلة إنسانيات** (الجزائر): العددان 47ـ48، ص 41 ـ60.

شعبان، عبد الحسين (2019). «الشعبويّة والديمقراطيّة.» مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، 12/7.

الصديقي، سعيد (2018). «مقابلة حول الشعبوية.» **مجلة ذوات الإكترونية**: العدد 47، ص 72ـ .90

العظمة، عزيز (1995). «الشعبويّة ضدّ الديمقراطيّة ـ خِطاب الديمقراطيّة المعاصر في الوطن العربي.» في: غسان سلامة (محرر)، **ديمقراطيّة من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة بالتعاون معَ المعهد الإيطاليّ «فونداسيوني إيني أنريكوماتيي» ص 207ـ 228 .

عليوان، هشام (2018). «الشعبوية في سياقاتها التاريخية.» **مجلة ذوات الإلكترونية:** العدد 47، ص 26 – 38.

الغزواني، إدريس (2020). «مانويل كاستلز ومفهوم مجتمع الشبكات من المجتمع إلى الشبكة: نحو مقاربة تأويلية للهوية والسلطة في عصر المعلومات.» **مجلة عمران:** السنة 9، العدد 33، ص 143ـ162.

القبي، مرشد (2011). «الشعبويَّة، إنعاش للديمقراطيَّة أم تهديد لها.» **المجلة العربية للعلوم السياسية:** العدد 31، تموز/يوليو، ص 32 – 50.

مفضل، محمد (2017). «باحث مغربي يفكّك ميكانيزمات الخطاب الشعبوي .. بنكيران نموذجًا.» **هسبريس:** 23 كانون الثاني/يناير، <http://www.hespress.com/orbites/336630.html>.

Allcock, J. [et al.] (1968) «To Define Populism.» *Government and Opposition :An International Journal of Comparative Politics*: vol. 3, no. 2, pp. 137-80.

Baker, Peter C. (2019). ««We the People»: The Battle to Define Populism.» *The Guardian*: 10 January.

Bernstein, Morty and Faye Crosby (1980). «An Empirical Examination of Relative Deprivation Theory.» *Journal of Experimental Social Psychology*: no. 16, September, pp. 442-456.

Bos, Linda [et al.] (2020). «The Effects of Populism as a Social Identity Frame on Persuasion and Mobilization: Evidence from a 15-Country Experiment.» *European Journal of Political Research*: vol. 59, no. 1, pp. 3-24.

Brubaker, Rogers (2019). «Populism and Nationalism.» *Nations and Nationalism*: vol. 26, no. 1 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/nana.12522> .

Brubaker, Rogers and Frederick Cooper (2019). «Beyond Identity.» *Theory and Society:* vol. 29, no. 1, pp. 1-47.

Canovan, Margaret (1999). «Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy.» *Political Studies:* vol. 47, no. 1, pp. 2–16, <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184>.

Canovan, Margaret (1982). «Two Strategies for the Study of Populism.» *Political Studies:* vol. 30, no. 4, pp. 544-552.

Castells, Manuel (2013). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.

Collins, R. L. (1995). «For Better or Worse: The Impact of Upward Social Comparison on Self-evaluations.» *Psychological Bulletin*: vol. 119, no. 1, pp. 51–69.

Dawes, Simon (2017). «Introduction to Michel Maffesoli's «from Society to Tribal Communities.» *The Sociological Review*: vol. 64, no. 4.

Entman, Robert M. (2004). Projections of Power: Framing News, Public Opinion, and U.S Foreign Policy. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Fairhurst, Gail T. and Robert A. Sarr, (1996). *The Art of Framing: Managing the Language of Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass.

Fukuyama, Francis (2018). *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gidron, Noam and Peter A. Hall (2018). «Populism as a Problem of Social Integration.» *Comparative Political Studies:* vol. 53, no. 7, pp. 1027–1059.

Goffman, Erving (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper and Row.

Hameleers, Michael and Desirée Schmuck (2017). «It's Us Against Them: A Comparative Experiment on the Effects of Populist Messages Communicated via Social Media.» *Information, Communication and Society*: vol. 20, no. 9, pp. 1425– 1444.

Hogg, Michael and Scott A. Reid (2006). «Social Identity, Self-categorization and the Communication of Group Norms.» Communication Theory: vol. 16, no. 1, pp. 7–30.

Jansen, Robert S. (2011). «Populist Mobilization: A New Theoretical Approach to Populism. *Sociological Theory*: vol. 29, no. 2, pp. 75 – 96.

Kenneth, Roth (2018). *The Pushback Against the Populist Challenge*. World Report. Human Rights Watch, pp. 1-14.

Klandermans, Bert (1984). «Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansions of Resource Mobilization Theory.» *American Sociological Review*: vol. 49, no. 5, pp. 583–600.

Knight, Alan (1998). «Populism and Neo-populism in Latin America, especially Mexico.» *Journal of Latin American Studies:* vol. 30, no. 2, pp. 223-248.

Laclau, Ernesto (2005). *On Populism Reason*. London: Verso.

Lobel, Marci and Shelley Taylor (1989). «Social Comparison Activity under Threat: Downward Evaluation and Upward Contacts.» *Psychological Review*: vol. 96, no. 4, pp. 569–575.

Maffesoli, Michel (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage Publication.

Mols, Frank (2012). «What Makes a Frame Persuasive? Lessons from Social Identity: Evidence and Policy.» *Journal of Research Debate and Practice*: vol. 8, no. 3, pp. 329-345.

Mouffe, Chantal (2018). *For a Left Populism*. London: New Left Books.

Müller, Jan-Werner (2016). *What is Populism?*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Pauwels, Teun. (2014). *Populism in Western Europe*. London; New York: Routledge.

Pettersson, Katarina (2017). «Save The Nation: A Social Psychological Study of Political Blogs as a Medium for Nationalist Communication and Persuasion.» (PhD Thesis, School of Communication and Arts, The University of Queensland, University of Helsinki, <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-2608-5>.

Pettersson, Katarina and Inari Sakki. (2021). «Analyzing Multimodal Communication and Persuasion in Populist Radical Right Political Blogs.» in: Mirko A. Damasi, Shani Burk, Cristian Tileaga. *Political Communication: Discursive Perspectives*. London: Palgrave MacMillan. pp. 175-203.

Rooduijn, Matthijs and Brian Burgoon (2018). «The Paradox of Wellbeing: Do Unfavorable Socioeconomic and Sociocultural Contexts Deepen or Dampen Radical Left and Right Voting among the less Well-Off?.» *Online Volume*: vol. 51, no. 13, pp. 1720-1753.

Rosen, Lawrence (1984). *Bargaining for the Realty. The Construction of Social Relations*. The University of Chicago Press.

Schemer, Christian (2012). «The Influence of News Media on Stereotypic Attitudes toward Immigrants in a Political Campaign.» *Journal of Communication*: vol. 62, no. 5, pp. 739–757.

Scheufele, Dietram (1999). «Framing as a Theory of Media Effects.» *Journal of Communication*: vol. 49, no. 4, pp. 103-22.

Schulze, Anne, Werner Wirth and Phillip Müller (2018). «We are the People and you are Fake News: A Social Identity Approach to Populist Citizens' False Consensus and Hostile Media Perceptions.» *Communication Research*: vol. 47, no. 2, pp. 201-226.

Simon, Bernd [et al.] (1998). «Collective Identification and Social Movement Participation.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 74, no. 3, pp. 646–658.

Spruyt, Bram and Gil Keppens, and Filip Van Droogenbroeck (2016). «Who Supports Populism and What Attracts People to it?.» *Political Research Quarterly*: vol. 69, no. 2, pp. 335–346.

Tajfel, Henri (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.

Tajfel, Henri and John C. Turner (1986). «The Social Identity Theory of Intergroup Behavior.» in: Worchel, S. and William G. Austin (eds.). *Psychology of Intergroup Relation*. Chicago, IL: Hall Publishers, pp. 7-24.

Wheeler, Ladd and Kunitate Miyake (1992). Social Comparison in Everyday Life.» *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 62, no. 5, pp. 760–773.

Yves, Mény and Yves Surel (eds.) (2012). *Democracies and the Populist Challenge*. London: Palgrave Macmillan.

تأنيث الفقر بين إشكالية المفهوم والواقع: دراسة حالة الأردن

سماح بيبرس(*)
ماجستير دراسات المرأة.

أمل العواودة(**)
مركز دراسات المرأة، الجامعة الأردنية.

الملخص

استهدفت الدراسة تقديم مقاربة علميّة سوسيواقتصادية لواقع وإشكالية مفهوم تأنيث الفقر في الأردن، بإجراء تحليل لظاهرة تأنيث الفقر في سياقاتها الكليّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وبحث المنهجيّات المتّبعة في تعريف وتحديد تأنيث الفقر.

اعتمدت الدراسة أسلوب البحث (النوعي)، باستخدام المقابلات الفرديّة المعمقة شبه المقننة كأداة لجمع المعلومات، طبقت على عينة قصدية مكونة من 11 خبيرًا من الخبراء المتخصصين وذوي الخبرة من العاملين والمسؤولين الحاليين والسابقين في الوزارات والهيئات المعنيّة بالفقر، إضافة إلى أكاديميين متخصصين في هذا المجال.

جاءت نتائج الدراسة لتوضح أنّ الفقر في الأردن مؤنّث، وذلك استنادًا إلى عدّة مؤشّرات منها الدخل والإنفاق وعدد المستفيدات من صندوقَي المعونة الوطنيّة والزكاة. كما أنّ أرقام الفقر الرسميّة لا تعكس حقيقة وواقع فقر المرأة في الأردن بسبب اعتمادها على منهجيّات حساب الفقر النقدي وعلى مفهوم إعالة المرأة للأسرة الفقيرة، مع الإشارة إلى أنّ «الفقر المتعدد الأبعاد» أو «البشري» هو الأنسب في هذا المجال. في ضوء النتائج أوصت الدراسة بضرورة صوغ مفهوم واضح لتأنيث الفقر يأخذ الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة لوضع المرأة، ولا تعتمد حساباته على الإنفاق المادي فقط، أي اعتماد الفقر المتعدد الأبعاد أو البشري.

(*) البريد الإلكتروني: bibars2002@hotmail.com

(**) البريد الإلكتروني: a.awawdeh@ju.edu.jo

الكلمات المفتاحية: الفقر؛ تأنيث الفقر؛ مؤشرات تأنيث الفقر؛ منهجيات قياس الفقر؛ الأردن.

Abstract

The study aims to present a scientific-socio-economic approach to the reality and problem of the concept of feminization of poverty in Jordan, by conducting an analysis of the phenomenon of feminization of poverty in its economic, social, and political contexts, and studying the methodologies used in defining the feminization of poverty.

The study utilized a (qualitative) research method, using semi-structured in-depth individual interviews as a tool for collecting information, and it was applied to a purposive sample of 11 specialized experts, current officials, and contestants in ministries and public concerned with poverty, in addition to academics specialized in this field.

The results of the study appear to show that poverty in Jordan is feminine, which was based on several indicators, including income, expenditure, and the number of women beneficiaries of the National Aid and Zakat Funds, keeping in mind that the official poverty figures do not reflect the reality of women's poverty in Jordan because of their reliance on methodologies for calculating monetary poverty and on the concept of women's support for poor families, noting that the concepts of «multi-Dimensional poverty» or «humanitarian poverty» are the most appropriate in this field. In light of the results, the study recommended that a clear concept of feminization of poverty be developed that takes into account the social and economic dimensions of the status of women, and does not depend only on material spending, i.e., the adoption of multidimensional or humanitarian poverty.

Keywords: poverty, feminization of poverty, indicators of feminization of poverty, methodologies for measuring poverty, Jordan.

مقدّمة

تعدّ ظاهرة الفقر المشكلة العالميّة الأبرز التي تواجه المجتمعات كافة، وهي آفة تعمل دول العالم على محاربتها وتقليصها إلى أدنى المستويات. وتفاقمت مشكلة الفقر عالميًا، بصورة أكبر وأعمق، بعد عام 2020، بالتزامن مع انتشار جائحة كورونا، وما ارتبط بها من آثار اقتصاديّة، حيث جمّدت الجائحة مسيرة التراجع التي شهدتها معدلات الفقر على مستوى العالم خلال العقود السابقة، لتعاود الارتفاع بوتيرة أسرع مجددًا، لأوّل مرّة منذ 20 عامًا، وتوقع البنك الدولي أن تؤدّي الجائحة إلى سقوط نحو 100 مليون شخص جديد في الفقر المدقع (فقر الجوع) خلال 2020 وحده، ونحو 150 مليون في 2021 (البنك الدولي: الفقر والرخاء المشترك، 2020).

أشارت الأمم المتحدّة قبل الجائحة، إلى وجود أكثر من 780 مليون شخص تحت خط الفقر الدولي المحدد بـ 1.9 دولار يوميًا، مبينة أن 11 بالمئة منهم يعيشون في فقر مدقع ويكافحون من أجل تلبية أدنى الاحتياجات الأساسية؛ كالصحة، والتعليم، والمياه، والصرف الصحي (الأمم المتحدة، 2020).

ووسط هذا الواقع، تتكشّف وقائع وحقائق أخرى تتعلّق بفقر المرأة وتأخذ بمعدّلات الفقر لمنحى سلبي أكبر، حيث كانت المرأة، وما زالت، الأكثر تأثّرًا بالمشكلات والأزمات العالميّة.

ففي الوقت الذي شكلت فيه النساء نحو 70 بالمئة من فقراء العالم، قبل الجائحة، بات من المتوقع وخلال عام 2021 أن يكون هناك 118 امرأة، مقابل كل 100 رجل تتراوح أعمارهم بين 25 و34 عامًا يعيشون في فقر مدقع (1.90 دولار في اليوم أو أقل)، وأن تزداد الفجوة إلى 121 امرأة لكل 100 رجل بحلول عام 2030، حيث من المرجح أن تدفع جائحة كورونا وتداعياتها 47 مليون امرأة أخرى إلى الفقر، وبالتالي زيادة معدل الفقر بين النساء بنسبة 9.1 بالمئة (الأمم المتحدة، أيلول/سبتمبر 2020).

أردنيًا، شهدت معدّلات الفقر، خلال السنوات السابقة، للجائحة ارتفاعًا مستمرًا، حيث قدّرت على مستوى المملكة لعام 2019 بنحو 15.7 بالمئة مقارنة بـ 14.4 بالمئة عام 2010، و14 بالمئة لعام 2008. وبعد الجائحة من المتوقع أن تزداد معدلات الفقر في المدى القصير بنسبة 11 بالمئة في المملكة، لتصل إلى نحو 27 بالمئة من الأردنيين (البنك الدولي، تقرير المرصد الاقتصادي 2020).

ورغم عدم إعلان أرقام الفقر على مستوى النساء في الأردن منذ 2010، والاكتفاء حينها بالإشارة إلى أنّ نسبة الأسَر الفقيرة التي تترأسها امرأة وهو المعيار المعتمد رسميًّا، يقدر بـ 0.9 بالمئة، إلّا أنّ هناك عدّة مؤشرات تشير إلى أنّ نسبة كبيرة من فقراء الأردن نساء. ومن بين هذه المؤشرات وأهمّها أرقام النساء اللاتي يتلقين معونة من صندوق المعونة الوطنيّة (وهو أداة من أدوات الحماية الاجتماعية التي تقدّمها الدولة للمواطنين)، حيث إنّ نسبة النساء اللاتي يستهدفهنّ الصندوق في برنامج المعونات المتكررة والمؤقتة تقدَر بـ 61 بالمئة من مجموع من يستهدفهم[1]، ونسبة المساعدات الشهريّة التي يقدّمها صندوق الزكاة (وهو أداة أخرى للحماية الاجتماعيّة)، حيث إن 66 بالمئة من المساعدات الشهريّة خلال السنوات الأخيرة قدرت بـ 66 بالمئة[2].

كما يستدل على ذلك من خلال مؤشرات أخرى، من بينها نسبة التملك المنخفضة للمنازل، والتي لا تتجاوز 11 بالمئة بين السيدات اللاتي أعمارهنّ بين 15 و45 سنة وسبق لهنّ الزواج، سواء كان ذلك ملكية مشتركة أو فردية، مقارنة بـ 25 بالمئة بين الرجال، وامتلاكهنّ لحساب مصرفي، حيث لا تتجاوز النسبة بينهنّ 20 بالمئة، مقابل 38 بالمئة من الرجال، أمّا حسابات ودائع الأفراد لعام 2016 فقد بلغت نسبة النساء اللاتي لديهنّ حسابات مودعة 32.4 بالمئة مقابل 67.6 بالمئة للذكور (جمعية معهد تضامن النساء الأردني، 2017).

وهناك نسبة المشاركة الاقتصاديّة للمرأة الأردنية، التي تعدّ الأقل عالميًّا في دول لا

(1) مقابلة الناطق الإعلامي لصندوق المعونة الوطنية بتاريخ 15 شباط/فبراير 2020.

(2) مقابلة قسم العلاقات العامّة في الصندوق بتاريخ 30 تموز/يوليو 2020.

تعاني حروبًا، رغم أنّها الأفضل تعليمًا في دول المنطقة (Worldbank, 2019). وقد قدّرت معدلات المشاركة الاقتصاديّة للإناث عام 2020 بـ 13.7 بالمئة، مقابل 52.8 بالمئة للذكور (دائرة الإحصاءات العامة، التقرير الربعي).

ولا ننسى أيضًا مؤشّر «الغارمات» واللاتي قدّر عددهنّ بنحو 64 ألف سيدة، منهن 2000 سيدة من جنسيات مختلفة. وكانت النسبة الكبرى من المحكوم عليهن في دوائر التنفيذ على مبلغ 1000 دينار، وبلغ عددهن نحو 23740 سيدة، أي ما نسبته 37 بالمئة من العدد الكلي لـ«الغارمات».

رغم تعدد جهود مكافحة الفقر في الأردن على مدى السنوات الماضية، وبالرغم من وجود إحصاءات وأرقام حول هذه الظاهرة، إلّا أنّه من الملاحظ ندرة ما يتعلّق منها بالنساء الفقيرات، حيث ما يزال واقع المرأة الفقيرة في الأردن غير واضح وغير محدد. وحتى عند توافر مثل تلك الإحصاءات، نجد أنها قديمة، ويعود أحدثها إلى ما يزيد على 10 سنوات مضت، ناهيك بربطها بمفهوم «المرأة التي ترأس أسرة فقيرة»، وبالاعتماد على حسابات «الفقر المادي» فقط. كما أنّ أنواع الفقر الأخرى مثل «الفقر البشري»، الذي لا يركز على الدخل فقط، بقدر ما يركز على الخيارات والفرص التي يواجهها الشخص، هي أكثر صلة بفهم الفقر من منظور النوع الاجتماعي (Fukuda-Parr, 1999: 99-103).

وعلى مدى العقود السابقة، لم يتم الإشارة رسميًّا إلى مصطلح «تأنيث الفقر»، ولم يجرِ تفصيل ملامح وخصائص النساء الفقيرات في المملكة سوى في تقريرين: **الأوّل**، صدر عن دائرة الإحصاءات العامّة عام 2012 بعنوان «المرأة والرجل في الأردن- صورة إحصائية 2012»، حيث تمّت الإشارة فيه إلى أنّ نسبة الأسَر الفقيرة التي ترأسها امرأة عام 2010 وصلت إلى ما مقداره 0.9 بالمئة، مقارنة بـ 9.5 بالمئة عند الذكور، وقدّرت على مستوى الأفراد بـ 7.4 بالمئة، مقارنة بـ 6.9 بالمئة لدى الذكور. وقد حصرت هذه الدراسة خصائص وملامح المرأة الفقيرة بـ«الأسَر التي ترأسها إناث»، وفصّلت وضع المرأة بالأرقام في عدّة محاور، منها التعلميّة، والصحيّة، وحتى في مؤشرات الدخل والإنفاق.

الثاني، دراسة صادرة عن الهيئة التنسيقيّة للتكافل الاجتماعي بعنوان: «فقر المرأة في الأردن: الخصائص والعمليات المولدة له، 2010»، والتي اعتمدت على أرقام الفقر المعلنة لعام 2010، وعرّفت تأنيث الفقر لأوّل مرّة، وسلّطت الضوء على استراتيجيات الحدّ من تأنيث الفقر، كما بيّنت أهم خصائص المرأة الفقيرة.

وأشارت إلى وجود تذبذب عبر السنوات في الأرقام المعلنة حول الأسر الفقيرة التي ترأسها امرأة، حيث ذكرت بأنّها قدّرت عام 2006 بـ 10.6 بالمئة، وفي عام 2004 بنحو 15.2 بالمئة، بينما قدرت عام 1994 بنحو 7 بالمئة.

تأسيسًا على ما سبق، تأتي هذه الدراسة بهدف استنطاق موضوع الفقر المؤنث في الأردن، من خلال الوقوف على حقيقة توطين الفقر في الأردن وتحليل المنهجيّات المتبعة في تعريف وتحليل ظاهرة تأنيث الفقر، ومدى قدرتها على عكس واقع المرأة على أرض

الواقع. وتحليل خصائص ظاهرة تأنيث الفقر في سياقاتها الكلية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وحتى الثقافية، سعيًا لتحقيق **الأهداف** الآتية:

1 – تحليل المنهجيّات المتبعة في تعريف وتحديد ظاهرة تأنيث الفقر، ومدى قدرتها على عكس واقع المرأة على أرض الواقع.

2 – تحليل ظاهرة تأنيث الفقر في سياقاتها الكلية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وحتى الثقافية، وقوفًا على مؤشرات تأنيث الفقر في الأردن.

منهجية الدراسة: لغايات بحث ظاهرة تأنيث الفقر في الأردن، اعتمدت الدراسة منهج دراسة الحالة، باستخدام أسلوب البحث النوعي، والذي يعَدّ من المنهجيّات الأنسب في بحث القضايا الإنسانية والاجتماعية، وخصوصًا أنّه قادر على وصف الظاهرة بطريقة علميّة، والتعامل مع مشكلة البحث بطريقة واقعيّة، للوصول إلى تفسيرات منطقية وتحديد العوامل المؤثّرة المؤدّية إليها.

تكوّن **مجتمع الدراسة** من الخبراء المتخصصين والأكاديميين والباحثين في مجال الفقر، ووزراء سابقين ومديرين سابقين وحاليين في الجهات ذات العلاقة، ومنها وزارتا التنمية الاجتماعيّة والتخطيط والتعاون الدولي، وصندوق المعونة الوطنيّة ودائرة الإحصاءات العامّة، إضافة إلى عاملين في مؤسسات المجتمع المدني المعنيّة بتقديم برامج التمكين الاقتصادي.

وتم استخدام العينة القصديّة وصولًا للخبراء المتخصصين ممن سبق لهم عمل دراسات وأبحاث في موضوع الدراسة، والعمل في الجهات والهيئات المعنيّة بمكافحة الفقر، وممن سبق لهم الإشراف ورسم الاستراتيجيّات الخاصة بالفقر، وقد سبق لهم العمل في هذا المجال بما لا يقل عن 10 سنوات، بلغ عددهم 11 خبيرًا، يحمل أغلبيتهم مؤهل علمي دكتوراه وماجستير.

اعتمدت الدراسة المقابلات المعمّقة شبه المقننة كأداة لجمع المعلومات والبيانات من الخبراء، بأسلوب طرح الأسئلة المفتوحة للحصول على إجابات أكثر عمقًا عن تساؤلات الدراسة، وجرى إعداد الأداة بعد الرجوع إلى القراءات الأدبيّة، والاستفادة من الأدوات البحثية السابقة التي بحثت الموضوع ذاته، وفي ضوء الطروحات النظرية للنظريات المستخدمة في الدراسة. وقد تمّ الاعتماد في المقابلات على استمارة تضمنت أسئلة شبه مهيكلة (Semi- Structured) لأغراض إجراء المقابلات الشخصية مع أفراد العينة.

للتحقق من صدق الأداة، تم عرضها على لجنة محكّمين مختصين من ذوي الاختصاص في دراسات الفقر والمرأة، مرفقة بأهدافها وأسئلتها ومفاهيمها ومعرفة مدى صلاحيّة الأداة وملاءمتها لقياس الغرض من الدراسة، وتم التعديل عليها بناء على التوجيهات، كما تمّ اختبار الأداة من خلال إجراء مقابلتين من أفراد عينة الدراسة كعينة تجريبيّة لغايات التأكّد من فاعليّتها في جمع المعلومات بطريقة علميّة موضعيّة.

تم تحليل معلومات الدراسة النوعية التي جمعت بواسطة الاستمارة الخاصة بالمقابلات الشخصية من طريق ترميزها وتصنيفها إلى عدد من المواضيع (Themes)، والعناوين الرئيسية وصوغ النتائج بشكل يجيب عن الأسئلة النوعية والقيام بأخذ جميع الملاحظات التي تمّت الإشارة إليها.

أولًا: الفقر والفقر المؤنث

إن تأطير مفهوم تأنيث الفقر ليعدّ من القضايا السوسيو- اقتصادية الشائكة على المستوى النظري والإمبريقي معًا، وإشكالية بناء المفهوم تستوجب علينا سَبر غور كل من مفهوم الفقر وتداخلاته مع قضايا النوع الاجتماعي:

1 - مفهوم الفقر

تتعدّد معاني الفقر وتتنوّع باختلاف الجهات والمؤسسات وبتنوع الدول والثقافات، حتى إنّ طرق قياس الفقر باتت تعتمد بشكل أساسي على تعريفه، فهناك المفهوم المباشر الذي يعرف الفقر بمعطيات مطلقة، وكان يتبناه البنك الدولي، حتى وقت قريب، كمؤشر وحيد وأساسي للفقر، وهو «فقر الدخل»، حيث يعرف الفقر أنّه «انخفاض مستوى الدخل والاستهلاك»، ويرصده من خلال خط الفقر الدولي والذي حدد أخيرًا بـ 1.90 دولار للفرد يوميًا (البنك الدولي، الفقر والرخاء المشترك، 2018).

والفقر، وفقًا لهذا المقياس، هو عبارة عن عدم القدرة على تحقيق الحد الأدنى من مستوى المعيشة، ويعتمد في قياسه على معايير مادية فقط، مثل الدخل والاستهلاك (الإنفاق)، وغالبًا ما يعتمد قدرة الفرد أو الأسرة على امتلاك الطعام أو النقود اللازمة للوصول إلى الرفاهية، فهو يعنى بالحرمان من بعد واحد هو الدخل.

وهناك التعريفات الأكثر تعقيدًا، ومنها «الفقر المتعدد الأبعاد»، أو «الفقر البشري» الذي يأخذ الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، وتتبناه الأمم المتحدة ومؤسسات التنمية البشريّة، ومؤخرًا اعتمده البنك الدولي، وهذا التعريف يقيس الفقر بالاعتماد على مؤشرات أساسيّة للحرمان هي: مؤشر الحرمان من حياة طويلة بصحة جيدة، ومؤشر حرمان تعليمي معرفي يتمثل بنسبة الأمية، ومؤشر ثالث يقيس درجة الحرمان من مستوى معيشي لائق، كما تعَدّ الحرية السياسية والأمن الشخصي والإقصاء أو التهميش من الأبعاد التي يمكن قياسها في سياق مفهوم الفقر البشري.

وللإقصاء ضمن هذا المفهوم أبعاد ثلاثة: هو المفهوم الاجتماعي للإقصاء المفهوم الاقتصادي للإقصاء، والمفهوم الجغرافي (زاهر، 2015).

كما أن هناك مفهوم «الفقر البشري» وهو مقياس يقاس بمعايير مادية وغير مادية، حيث تعرّف الأمم المتحدة الفقر بأنّه «الافتقار إلى الدخل أو الموارد أو ضمان مصدر رزق مستدام، وتشمل مظاهره الجوع وسوء التغذية وانحسار إمكان الحصول على التعليم

والخدمات الأساسية، إضافة إلى التمييز الاجتماعي والاستبعاد من المجتمع وانعدام فرص المشاركة في اتخاذ القرارات» (الأمم المتحدة، القضاء على الفقر 2020).

ولا يشمل مصطلح «الفقر البشري» انخفاض مستوى الدخل والاستهلاك فقط، بل يضيف إليه «تدني مستوى التحصيل العلمي، وسوء نواتج الرعاية الصحية والتغذية، ونقص الخدمات الأساسية، والأحوال المعيشية الخطرة»، لذلك يتطلب التصدي للفقر بجميع أشكاله في كل مكان فهم وقياس معدل الفقر بجميع صوره ومظاهره (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2018).

وبالاستناد إلى هذا المفهوم، فإنّ «الشعور بالفقر يكون نسبيًا، بالنسبة إلى أفراد أو أسَر أو مجموعات اجتماعية»، وهو ما يعني أن أنماط الاستثناء وعدم المساواة متصلان بالفقر (مثل الجنس والعمر والانتماء الاجتماعي)، والتي عادة ما تسهم في الإقصاء وعدم المساواة وبالتالي الفقر، وهذه الأنماط من الإقصاء تُترجم أيضًا إلى معيقات أمام فرص الحياة (توافر فرص العمل والخدمات الحيوية)، ما يفاقم اللامساواة وحالات الفقر، بالتالي فإنّ فهم أنماط الاستثناء أو التهميش الاجتماعي والسياسي والاقتصادي واللامساواة تصبح أمرًا مهمًا لفهم الفقر (وزارة التخطيط والتعاون الدولي، 2013ـ2020).

ويرى هذا الاتجاه أنّ تعريف الفقر يتوقف على الظروف الاجتماعية للمرء، «فما يعتبر من الكماليات في مجتمع ما يمكن أن يكون من الضروريات في مجتمع آخر» (وزارة التخطيط والتعاون الدولي، 2013ـ2020).

وفي الأردن، تعرف دائرة الإحصاء العامة الفقر بأنّه «عدم القدرة على توفير الحد الأدنى من مستوى المعيشة المطلوب والمرغوب اجتماعيًا، وهو حالة من الحرمان المادي تظهر في انخفاض استهلاك الغذاء؛ كمًّا ونوعًا، وتدني المستوى الصحي والتعليمي والسكني، كما أنّه يتضمن الحرمان من تملّك السلع المعمّرة وفقدان الاحتياطي أو الضمان لمواجهة الحالات الصعبة كالمرض والإعالة والبطالة والكوارث والأزمات» (دائرة الإحصاءات العامة، إحصاءات الفقر).

وبناءً عليه، يتم قياس الفقر في الأردن بالاعتماد على منهجية تلبية الاحتياجات من السعرات الحرارية لقياس خط الفقر، وما يندرج تحته من حساب للمؤشرات المختلفة، حيث يعَدّ مسح نفقات ودخل الأسرة هو المسح الأمثل والمصدر الرئيسي لقياس مؤشرات الفقر.

أمّا عن طرق قياس الفقر، فنجد أنه يحتسب من خلال تحديد خطوط الفقر (بالاستناد إلى عاملَي الدخل أو الإنفاق اللازم لتلبية حاجات الفرد الأساسية)، وأولها «خط الفقر»، ويعرّف بأنّه الحد الفاصل بين دخل أو استهلاك الفقراء عن غير الفقراء. فيعَد الفرد فقيرًا إذا كان استهلاكه يقل عن مستوى الحد الأدنى لقيمة الحاجات الأساسية اللازمة للفرد، ويعرّف الحد الأدنى لقيمة حاجات الفرد الأساسية على أنه خط الفقر.

ومن خطوط قياس الفقر «خط الفقر المدقع»؛ وهو مستوى الإنفاق اللازم للفرد على

الحاجات الغذائية الأساسية التي تؤمن له السعرات الحرارية اللازمة لممارسة نشاطاته الاعتيادية اليومية وبقائه حيًا. وهناك خط «الفقر المطلق»؛ وهو مستوى الدخل أو الإنفاق اللازم للفرد لتأمين الحاجات الغذائية وغير الغذائية الأساسية التي تتعلق بالمسكن والتعليم والصحة والمواصلات، ويقاس بنسبة السكان الذين يقل إنفاقهم عن خط الفقر العام من إجمالي عدد السكان على مستوى المملكة.

وعليه، فإنّ الاعتماد الأساسي في حساب خط الفقر الغذائي وغير الغذائي، يتم بالاعتماد على تقدير إنفاق الأسر سواء على السلع الأساسية الغذائيّة أو غير الغذائيّة.

لقد بدأ الأردن، في 2009، بتطوير مقياس للفقر متعدد الأبعاد، وهو مؤشر «نوعية الحياة»، بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، إذ تم استعمال بيانات الأسَر المتعلقة بالصحة والتعليم والإسكان والخدمات والاقتصاد لإنتاج مؤشر يعكس جوانب القصور في مستويات الحياة (وزارة التخطيط والتعاون الدولي، 2013ـ2020).

وفي 2010 جرى اعتماد 3 أدلة لرصد الفقر وعدم المساواة وتمكين المرأة ضمن أبعاد مختلفة للتنمية البشرية: دليل الفقر المتعدد الأبعاد، ودليل التنمية البشرية معدل بعامل عدم المساواة، ودليل الفوارق بين الجنسين. وفي 2014 أطلق دليل التنمية حسب الجنس (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2018).

2 - تأنيث الفقر

من مفهوم الفقر العام ننتقل إلى مفهوم «تأنيث الفقر» الذي نستطيع أن نصفه بأنه ما يزال فضفاضًا وغير واضح المعالم، وغالبًا ما يتم التطرق إليه في إطار عام دون تفاصيل، وبصورة لا تبرز بالضرورة جوانب الفقر المتعلّقة بالنساء، فيمكن القول بأنّ المصطلح ما زال «يعاني ضعفًا مفاهيميًا ومنهجيًا» (Chant, 2006: 201-220).

ليس هناك توافق على معنى «تأنيث الفقر» بسبب تداخله بين مفهومَي «فقر الدخل»، و«فقر القدرة» من جهة، ومفهومَي المساواة والتمكين من جهة أخرى، فاستعماله يختلف من منظمة ومؤسسة دولية إلى أخرى (الهيئة التنسيقية للتكافل الاجتماعي، 2010).

ويعرّف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي «تأنيث الفقر» بأنّه «عدم التكافؤ في الفرص بين الجنسين في التعليم والعمل وملكية الأصول، ويرى أنّ النساء أكثر عرضة للفقر بسبب التباين الكبير بين الجنسين، مع الإشارة إلى أنّ ذلك يعود إلى التمايز في الأجور لمصلحة الذكور، وزيادة ساعات العمل، وبخاصة الأعمال المنزلية التي تنفذ بدون أجر» (UNDP, 1997).

كما يعرّف صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM) «تأنيث الفقر» بأنّه «عبء الفقر الذي تتحمله المرأة، بخاصة في الدول النامية«. أما البنك الدولي فيعرّفه على أنّه «انخفاض في مستويات التقدم الاقتصادي للنساء»، ويستدل على ذلك من خلال عدّة مؤشرات منها «المشاركة الفعلية والمتوقعة للمرأة في سوق العمل، واختيارها العمل في

القطاع العام أو الخاص، وقبول المرأة لأعمال تقل عن مستوى كفايتها، وامتهانها للمهن والأعمال ذات الدخول المنخفضة وقدرة المرأة على خلق الثروة من جراء مشاركتها في القطاع الخاص بوصفها مستثمرة أو منتجة أو صاحبة أعمال، ومقدار الفوارق في الأجور والامتيازات بين المرأة والرجل، ومعدل المشاركة السياسية للمرأة» (الهيئة التنسيقية للتكافل الاجتماعي، 2010).

كما عرّفت دراسة لمنظمة العمل الدولية تأنيث الفقر بأنه «زيادة نسب الفقر بين النساء أكثر من الرجال، حيث وجدت أنّ حدّة الفقر بين النساء أكثر منها لدى الرجال» (العشري، 2017).

وقد أشار المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (في مصر) إلى هذا المصطلح في العديد من دراساته وبين أنّ «المرأة الفقيرة هي المرأة التي لا تستطيع تلبية حاجاتها الأساسية اللازمة لاستمرار بقائها على الوجه الذي يحفظ لها العيش بكرامة، ويضمن مشاركتها في الأنشطة المجتمعية على النحو الذي يدفعها نحو العزلة أو الاستبعاد الاجتماعي» (أبو الخير، 2016: 47ـ77).

بوجه عام، ارتبط المصطلح منذ ظهوره بثلاثة مؤشرات رئيسيّة هي: أنّ النساء يمثلن نسبة غير متكافئة من فقراء العالم، وأن فقرهنّ أشد من الرجال، وأن نصيب النساء المتزايد من الفقر مرتبط بارتفاع نسبة النساء اللاتي يترأسن أسرًا (Chant, 2006)، فالنساء أكثر عرضة للفقر، وبمجرد دخولهن دائرته فإن احتمالية الاستمرار فيه أكبر، وذلك نظرًا إلى هشاشة أوضاعهنّ الاقتصادية والاجتماعية (زاهر، 2015).

ومما سبق، نرى أنّ مفهوم تأنيث الفقر يتراوح ما بين تعريف «فقر الدخل» و«فقر القدرة»، لكنّه «غالبًا ما يظهر في البداية على هيئة انعدام أو ضعف القدرة «فقر القدرة»، ليتطوّر ويظهر على هيئة ضعف أو انعدام الدخل «فقر الدخل» (الهيئة التنسيقية للتكافل الاجتماعي، 2010).

تكمن المشكلة هنا في غياب المعلومات والبيانات الدقيقة عن الفقر بين النساء؛ وذلك بسبب مصطلح «النساء المعيلات»، لأنّ الكثير من الدول تستخدم مصطلحات مختلفة مما يصعب عملية ربط البيانات ومقارنتها (Buvinić and Gupta, 1997)، في حين انتقدت بار (Parr) مديرة تقرير التنمية البشرية لعام 1997 في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، انتشار استخدام الفقر بين الأسر التي تعولها إناث كمقياس لتأنيث الفقر، حيث يقترح في دراسة له إطارًا بديلًا لذلك هو «الفقر البشري» الذي لا يركز على الدخل، إنّما على الخيارات والفرص التي يواجهها الشخص، وترى أن «الفقر البشري» أكثر صلة لفهم الفقر من منظور النوع الاجتماعي، فالنساء في جميع أنحاء العالم يواجهن قيودًا على خياراتهنّ وفرصهنّ لا يواجهها الرجال، وأنّ التمييز بين الجنسين يؤدي في كثير من الأحيان إلى انخفاض دخول النساء (Fukuda-Parr, 1999: 99-103).

من المفيد الإشارة إلى أنّ مصطلح «تأنيث الفقر» استُخدم للمرة الأولى من جانب

الباحثة الأمريكية ديانا بيرس عام 1978 (Allen, 1992:107-119)، عندما لاحظت أنّ هناك عددًا غير متكافئ من النساء يعانين الفقر في الولايات المتحدة الأميركية والعالم، وأنّ الفقر بات مشكلة نسائية بشكل متسارع، فوجدت أنه في عام 1976 كانت اثنتين من أصل ثلاثة (من أصل 15 مليون فقير فوق سن 18) من النساء. وأنّ أكثر من 70 بالمئة من المسنين الفقراء كنّ من النساء. كما شكلت النساء السود، اللواتي كن يمثلن 6.1 بالمئة فقط من السكان في عام 1975، 17.0 بالمئة من الفقراء في ذلك العام (Pearce, 1987).

لاحقًا، بدأ مصطلح «تأنيث الفقر» بالبروز أكثر فأكثر في التسعينيات، تزامنًا مع الحديث عن التنمية، وتحديدًا بعد مؤتمر الأمم المتحدة الرابع المعني بالمرأة (بكين) عام 1995، إذ تم التأكيد حينها على أن 70 بالمئة من فقراء العالم هم من الإناث، وجرى اعتماد القضاء على «عبء الفقر المستمر والمتزايد لدى النساء» كأحد الأهداف الـ 12 الحاسمة في منهاج عمل بكين (Chant, 2006) ثمّ زاد الاهتمام بفقر النساء في كثير من المؤتمرات الدولية إلى أن اعتبر القضاء على فقر المرأة من أهم المطالب التي يسعى المجتمع الدولي إلى تحقيقها (العشري، 2017).

يمكن القول أنّ الاهتمام بظاهرة تأنيث الفقر تزامن ـ وفق معهد دراسات التنمية البريطاني ـ مع الزيادة الملحوظة في نسبة الأسَر التي تعولها نساء وبزيادة مشاركة الإناث في أنشطة القطاع غير الرسمي ذات العائد المنخفض، وخصوصًا بعد الأزمات الاقتصادية في الثمانينيات والإصلاحات التي شهدتها أفريقيا وأميركا اللاتينية (IDS, 2001: 8).

في الأردن، كما الحال بالنسبة إلى منظمات دولية وحكومات وجمعيات مهتمة بتنمية المجتمعات الفقيرة، فيتم ربط فقر المرأة بالأسَر الفقيرة التي ترأسها إناث، إذ تعدّ هذا العامل الوحيد الشفاف بالنسبة إلى النوع الاجتماعي في مقاربات الفقر المستندة إلى الأسر (Chant, 2006)، كما نجد أنّ جميع الإحصاءات الرسمية المتاحة حول الفقر مبنية على الأسرة، وبالتالي فإن فقر المرأة لا يقاس إلا من خلال أسرتها وعلى مفهوم رئاسة الأسرة (العضايلة، 2014)، كما يعتمد صندوق المعونة الوطنية على معيار خط الفقر النسبي لتقدير حاجة الأسرة للمعونة، الذي يعرّفه في تعليمات برنامج الدعم التكميلي للأسَر المحتاجة لسنة 2019 على أنه «الدخل الذي يعادل ما نسبته 47 بالمئة في سلم الدخول الشهرية على مستوى الأسَر الأردنية».

ومن الملاحظ أنّه حتى وقت قريب لم تكن التشريعات أو السياسات المتعلقة بالفقر تستند إلى الفروق النوعيّة، انطلاقًا من أن ما ينطبق على الرجال ينطبق على المرأة، لكن منذ عام 1993 عندما تم اعتماد الاستراتيجية الوطنية للمرأة أصبح هناك إقرار رسمي بضرورة إيلاء النساء الفقيرات اهتمامًا خاصًا من خلال توفير الخدمات التي من شأنها أن تحسّن الجوانب الاجتماعية والصحية والتعليمية لهن ولأسرهن، إضافة إلى بعض الإجراءات المتعلقة بالنساء العاملات في الأعمال الموسميّة وفي القطاعات غير المنظمة (وشاح، 2009)

ثانيًا: الفقر من منظور النوع الاجتماعي

استحوذ التفسير الثقافي للفقر على كثير من الدراسات الاجتماعية، حيث حظي مفهوم ثقافة الفقر (Culture of Poverty) باهتمام العديد من علماء الاجتماع. ولعل العالم الأنثروبولوجي الأميركي أوسكار لويس (Oscar Lewis) أول من خطّ هذا المصطلح عام 1960، عندما قام بملاحظة ودراسة حياة أسَر فقيرة، في كل من المكسيك وبورتوريكو، ثمّ في نيويورك، كما قام بدراسة قريتين إحداهما مكسيكية، وأخرى هندية (رشوان، 2007).

ويرى لويس أنّ الفقر يخلق ثقافة خاصة به تنتشر بين الفقراء، ومن سمات هذه الثقافة أنّ خصائصها تنتقل من جيل إلى جيل، وهي تمثل أسلوبًا مستقلًا في الحياة ذات خصائص مشتركة تصادفها أينما وجدت، كما أنها تمثل في الوقت ذاته ثقافة فرعية داخل الإطار الثقافي الكبير الذي توجد فيه أينما كانت (حمزة [وآخرون]، 2002: 11).

ووفقًا لهذا المنظور، يصبح الفقراء فقراء لأن لهم ثقافة خاصة وطريقة حياة مختلفة عن الطبقات الأخرى، ولهم قيم وقناعات تكرس الإحساس باليأس وفقدان الأمل، وهم وفق هذا المفهوم يتسِمون باللامعيارية ونقص التكلم عن القيم والأعراف، ولا يؤيدون أخلاق العمل، ويتسِمون بالقدرية، ويشككون في أن تدخلهم في الأحداث يمكن أن يؤثر فيها، ولا يتسمون بالفاعلية، ولا يعتبرون أنفسهم أشخاصًا ذوي قيمة (الدعمي، 2009: 199ـ219).

لقد وضع لويس مجموعة من العناصر المشتركة لدى الفقراء؛ أهمها نقص المشاركة الفعّالة، وصعوبة اندماجهم في مؤسسات المجتمع، فهم لا يساهمون في النظام الاقتصادي الأوسع، ولا يشاركون في المنظمات الموجودة في المجتمع كالنقابات والأحزاب السياسية، ولا يشاركون في برامج الرعاية الطبية أو في غيرها من برامج الخدمات الاجتماعية، إضافة إلى قلة الانتفاع من التسهيلات والمرافق التي تقدمها المدينة، وانخفاض مستوى المهارة والتعليم، ناهيك بعدم توافر مخزون منزلي من المواد الغذائية وكثرة الاقتراض لتلبية حاجات الأسرة.

وتفتقر حياة الفقراء، عند لويس، إلى الخصوصية، في حين يكثر فيها العنف، وحالات هجر الزوج للزوجة والأطفال، وتتمركز الأسَر حول الأم، ولديهم شعور بالاستسلام أو القدرية، وتبدو أهمية عقدة الاعتزاز المفرط بالذكورة عند الرجال، مقابل عقدة التضحية والاستشهاد عند النساء.

أمّا على مستوى الفرد فتبرز خصائص أساسية منها: الشعور القوي بالهامشية، والبؤس والتبعية والدونية، والشعور بالاستسلام والقدرية، والاعتزاز المفرط بالذكورة عند الرجال، وتحمّل الأمراض النفسية، وعدم النظر إلى المشاركة الفردية على أنها جزء من القضايا المجتمعية العامة، وغياب الوعي الطبقي وارتفاع درجة الحساسية نحو تمايز المراكز (حمزة [وآخرون]، 2002: 170).

وتنتقل ثقافة الفقر بين الأجيال من طريق عمليات التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة،

فيتشرب أطفال المناطق الفقيرة القيم والسلوكيات النابعة من هذه الثقافة الفرعية، ويكونون غير مؤهلين للاستفادة من فرص التغيير التي قد تسنح لهم خلال حياتهم (رشوان، 2007: 70).
كل هذا يؤطر الى أن الفقر حالة ممتدة تاريخيًا في اتجاهٍ رأسيٍّ بين الأجيال المتعاقبة، ليكون أقرب إلى الإرث في العائلة الممتدة، وأفقيٍ بين الفقراء في نفس الجيل من طريق الزواج، حيث عادة ما يتم زواج المرأة من رجل فقير ومن الطبقة نفسها، أو يتم تزويجها في سن مبكرة للتخلّص من تكاليف معيشتها، وهي بذلك تبقى تتوارث الفقر من جيل إلى جيل، فضلًا عن تشرّبها خصائص وسمات أفرزتها ثقافة الطبقة الفقيرة التي تعيش فيها.

ووفقًا لنظرية الحلقة المفرغة (Vicious Circle of Poverty) فإن الفقر ينتج بشكل أساسي من تفاعلات سببية بين مجموعة من العوامل والمتغيرات التي تؤدّي إلى استمرار هذه الظاهرة في الدوران حول نفسها داخل إطار حلقة مفرغة من الظروف السيئة.

ويرى مؤسس هذه النظرية راغنار نوركس أن تفسير الفقر يعود إلى ما يعرف بـ «السببية الدائرية» من خلال الربط بين مظاهره المختلفة. أمّا الحلقة الدائرية فتعبرٌ عن مجموعة من القوى والعوامل التي تتفاعل فيما بينها لإبقاء البلد الفقير فقيرًا، حيث إن انخفاض مستوى الدخل الفردي هو سبب للفقر، ونتيجة له في الوقت ذاته.

وبحسب هذه النظرية، فإن الفقر عبارة عن حلقة تبدأ بسبب تدني مستوى الدخل الفردي الذي يساهم في تدني المستوى الصحي والتعليمي، وينتج من ذلك انخفاضٌ في إنتاجية الفرد، ما يؤدّي إلى انخفاض دائم في مستوى الدخل الفردي، في المقابل يمكن لأصحاب الدخول المرتفعة الادخار والاستثمار، أمّا أصحاب الدخول المنخفضة فلا يمكنهم ذلك، وهو ما يجعل مستويات الادخار والدخل منخفضة باستمرار في المجتمعات الفقيرة.

تقدم هذه النظرية تفسيرًا جزئيًا لموضوع هذه الدراسة، فالواقع الاقتصادي والاجتماعي للمرأة الفقيرة يشير إلى أنّ هناك حلقات مفرغة متعددة في حياتها، حيث إنّ هناك حلقة مفرغة تتعلق بانخفاض مستوى التعليم، ثم انخفاض مستوى المهارات، ثم انخفاض الدخل، وتنتهي بانخفاض مستوى التعليم مرة أخرى، وهناك الحلقة المفرغة المتعلقة بانخفاض الدخل الحقيقي، ثم التغذية، وتنتهي بانخفاض المستوى الصحي، وبالتالي انخفاض الإنتاجية، وأخيرًا انخفاض الدخل.

إنّ المرأة الفقيرة تعيش في حلقات مفرغة، وهذا ما أثبتته عدة دراسات؛ فالزواج المبكر يؤدي إلى نقص التعليم، وهو ما يعني عدم اكتساب المهارات الكافية للعمل وكسب العيش، كما أنّه يؤدي إلى إنجاب أعداد أكبر من الأطفال، وبالتالي زيادة الأعباء التي تتحملها المرأة في رعاية أبنائها وعدم إمكان عملها خارج المنزل، فتبقى تدور في حلقة واحدة خلال حياتها من دون أن تستطيع الخروج منها (الدعمي، 2009: 199-219).

ظلّت الدراسات التي تعالج موضوع التراتب الاجتماعي، حتى عهد قريب، تعاني مما يسمّى «العمى الجنوسي»، وكانت دائمًا تتجاهل وجود المرأة في بنية المجتمعات، وتقلل من دورها في مجالات الحياة الخاصة والعامة (غدنز، 2005). فنظريات الاجتماع كانت دائمًا

تتناول قضايا المرأة بشكل جزئي وهامشي حتى جاءت النسوية الماركسية لتقف على تفسير واقع اقتصاد المراة من المنظور الجنسوي.

انطلقت النسويّة الماركسية (The Marxist Feminism) من أن قمع المرأة بدأ مع ظهور الملكيّة الخاصة، التي أدّت إلى قيام علاقات غير متساوية وغير متوازنة تصنف الأدوار والأنشطة وفقًا لمعايير جنسيّة. فهذه المدرسة تناقش أشكال الظلم الواقع على النساء بالنظر إلى أمرين مهمين: **الأوّل**، اعتمادهن على الرجال؛ و**الثاني**، استغلالهنّ كمصدر رخيص ضمن قوة العمل الرأسماليّة (عبد العظيم، 2014).

عُنيَ هذا الاتجاه، بشكل أساسي، بالعلاقات المتبادلة بين الرأسماليَّة والسلطة الأبويَّة، والتي يرى أنّها نشأت اجتماعيًّا مع تطور نظام الملكيَّة الخاصة، لذا فهي ترى أنّ قهر المرأة آليَّة من آليَّات النظام الرأسمالي. وقد رأى إنجلز أنّ رفع الوصايَة عن المرأة مرتبط بخروجها إلى العمل، وانضمامها إلى صفوف البروليتاريا، وكفاحها من أجل الاشتراكيَّة التي تحرر الطبقات والفئات كافة التي تعاني القهر والاضطهاد (جامبل، 2002: 441).

وربطت النسوية الماركسية بين النوع والطبقة، فهي ترى أنّ أوضاع المرأة والتمييز الذي تتعرّض له في المجتمع يفسّر على مستويين رئيسيين من التحليل؛ **الأول** الوضع الطبقي الذي تنتمي إليه، و**الثاني** وضعها كأنثى مُستغلّة من قبل الذكر. فهي تواجه استغلالًا مضاعفًا: مرة بسبب انتمائها الطبقي ومرة بسبب انتمائها الجنسي (عبد العظيم، 2014).

وضمن هذا المنظور التحليلي، تستعين النسوية الماركسية بمفهوم «الاغتراب»، الذي استخدمه ماركس للتعبير عن اغتراب المرأة عن إنتاجها، فهي كالآلة تنجب الأطفال وتخدم الزوج دون أي مردود، وهي تساعد على ديمومة النظام الرأسمالي من خلال تلبية احتياجات الرجال من طعام وكساء وعاطفة، كما تدعمه من خلال ما تتقاضاه من أجور زهيدة تعطى لها (العزيز، 2005).

استخدمت هذه النسويّة مفهوم «السلاح الصناعي الاحتياطي» الذي يعبرّ عن وضع المرأة في مواقع العمل، والتي تكون دونيّة وبأجور ضئيلة. فالنظام الرأسمالي يعدّها قوة عمل احتياطيّة أو (أسلحة صناعية احتياطية) يجري استخدامها واللجوء إليها عند الحاجة، وفي حالة الأعمال المتدنية الأجر، وضمن أعمال محددة، وبخاصة أنهن كن يعملن بطريقة متقطعة، ويحشدن من جانب رأس المال عند الحاجة ثم يتم تسريحهنّ، ما يوفر للرأسمالية أيادي عاملة رخيصة ومرنة ومتجددة، ومتكيفة مع دورات النمو والتراجع التي تميز هذا النوع من الاقتصادات (بيديه وكوفيلاكيس، 2015: 208).

ويرى الاتجاه النسوي الماركسي أنّ المرأة نفسها أصبحت مسؤولة عن دونيتها وتبعيتها، في ظل الخبرات الحياتية التي تكتسبها، فهي تتقمّص أدوارًا معدّة مسبقًا من جانب المجتمع، حيث تشير النسوية الماركسية سيلفيا فيديريتشي، إلى أنّ النظام الرأسمالي عمل على اضطهاد النساء من خلال العمل المنزلي الذي جعله معطى طبيعيًا مرتبطًا بالنساء فقط، حيث إنّ النظام الرأسمالي لم يجعل العمل المنزلي «فرضًا» على النساء فحسب، بل

دفع به كـ«معطى طبيعي» لأجساد وشخصيات النساء، وبالتالي «حاجة داخلية» و«طموح» مكمّل لكيانهن، مفترضًا أن يتطلّعن جميعًا للقيام به من دون مقابل.

وتُضيف فيديريتشي بأنّ هذه المنظومة تستمر من خلال تنشئة النساء على ذلك، وتربيتهنّ وتدريبهنّ على «الوداعة، والخنوع والاتكالية، والتضحية بالنفس ونكران الذات، وحتى الاستمتاع بذلك»، وترى أن تحويل العمل المنزلي إلى «عملٍ نابعٍ عن الحب» قد ساعد النظام الرأسمالي بطريقةٍ مباشرة؛ بحيث ضمن كمية هائلة من العمل المجاني من دون أجرٍ تقريبًا، وأن تكون المرأة بعيدة كلّ البعد عن النضال ضده، تسعى بحماسٍ إلى إنجازه بوصفه أفضل ما تقوم به في الحياة (فيديريتش، 2018).

وعليه، تقدم النسوية الماركسية تفسيرًا لأسباب فقر المرأة في المجتمع، وما تعيشه من دونيّة، عبر تشريح الأسباب المتعددة التي تؤدي إلى إفقار المرأة وعدم خروجها من طبقة معينّة إلى طبقة أفضل، وخصوصًا في ما يتعلّق بتعرّضها للاضطهاد الاقتصادي في جميع النواحي، واستمرار التعامل معها على أنّها «جيش احتياطي». ويضيف الاتجاه الماركسي المعاصر تفسيرًا مهمًّا يتعلق بكون المرأة هي المسؤولة عن دونيتها وتبعيتها، وبخاصة في ظل الخبرات الحياتية التي تكتسبها.

ثالثًا: إثنوغرافيا الميدان

1 - في إشكالية توطين مفهوم تأنيث الفقر في الأردن بين الواقع والأرقام

كما أسلفنا، ليس هناك توافق على معنى «تأنيث الفقر»، وذلك بسبب تداخله بين مفهوم «فقر الدخل»، وفقر القدرة» من جهة، ومفهومَي المساواة والتمكين من جهة أخرى، فاستعمالاته تختلف بحسب المنظمات والدول والمؤشرات.

وفي الأردن فإنّ مفهوم تأنيث الفقر ارتبط دائمًا بالمرأة التي ترأس أسرة فقيرة. وقد كانت الهيئة التنسيقيّة للتكافل الاجتماعي أوّل من عرّف هذا المفهوم محليًّا بشكل صريح حيث جاء في دراستها لعام 2010 بأنّه «عدم امتلاك المرأة لدخل نقدي خاص بها يلبي حاجاتها الأساسية وغير الأساسية لمن تعيلهم أو المكلفة بالإنفاق عليهم، متأتيًا من عملها المأجور أو من مصلحة خاصة تملكها أو تملك جزءًا منها أو من تقاعدها أو ضمانها الاجتماعي أو من المكلفين شرعًا بالإنفاق عليها، ما قد يدفعها لتعويضه من خلال استعانتها بحالتها الزوجية (أرملة، مطلقة، منفصلة....) في أثناء طلبها للعون النقدي أو العيني من بعض أقاربها أو معارفها الميسورين، والمؤسسات المعنية بالتكافل الاجتماعي في بلدها التي قد تكون حكومية كصندوق المعونة الوطنية، أو صندوق الزكاة أو أهلية تطوعية (الجمعيات الخيرية)».

في الوقت ذاته، فإنّ تصنيف الأسر على أنّها فقيرة يتم في الأردن على أساس «الإنفاق»

على السلع الأساسيّة، حيث يجري تحديد خط الفقر (المدقع والمطلق)، ومن ثمّ تصنف الأسر بحسب انفاقها على السلع الغذائية والأساسيّة إلى فئات فقيرة ومتوسطة وغنيّة.

في بحث مفهوم الفقر وإشكالية تأنيثه في الأردن من خلال التعرف إلى وجهات نظر الخبراء والمعنيين بالفقر، اتضح أن هذه الأرقام والمؤشرات لا تعكس حقيقة وواقع تأنيث الفقر في الأردن بإجماع المبحوثين كافة منطلقين من أن الاختلاف يعود إلى اختلاف طرق ومنهجيات احتساب الفقر، حيث يعود السبب من وجهة نظرهم إلى التغييرات التي طرأت على طرق ومنهجيات حساب الفقر خلال الحقب الماضية، في الوقت الذي كان يجرى عليها بعض التعديلات، وهذا أدّى بحسب مدير مديريّة في وزارة التنمية الاجتماعية إلى عدم وجود «تسلسل تاريخي لأرقام الفقر»، وبالتالي صعوبة تتبّع معدلات ومؤشرات الفقر بشكل دقيق.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ منهجية احتساب الفقر التي جرى اعتمادها في آخر إحصاءات (2010) تكوّنت من 6 مراحل: **الأولى**، تقوم على أساس تقدير عدد السعرات الحرارية اليومية التي يحتاج الفرد إليها مع مراعاة التركيب الفسيولوجي للجسم (الجنس والعمر ووزن الجسم)، إضافة إلى مراعاة تفاوت النشاط الجسماني اليومي الذي يقوم به الفرد.

أما المرحلة **الثانية**، فتعتمد على تقدير عدد السعرات الحرارية اليومية المستهلكة فعليًا من جانب الأفراد باستخدام معاملات تحويل للسعرات الحرارية، وتمكّن هذه المعاملات من تحويل سلة الغذاء للمستهلك الأردني من كميات بالكيلوغرام إلى سعرات حرارية.

المرحلة **الثالثة**، حساب كلفة السعر الحراري الواحد، من خلال قسمة مجموع إنفاق الفرد على الغذاء يوميًا على كمية السعرات الحرارية المستهلكة فعليًا من جانب الفرد.

المرحلة **الرابعة**، تم استخدام متوسط كلفة السُّعر الحرارية لشريحة السكان «الأقل إنفاقًا»، وبعد تقسيم العينة إلى عشيرات تم اعتماد السلة الاستهلاكية لنمط استهلاك هذه الفئة لحساب متوسط خط فقر الغذاء لكل الأسَر في العينة، ثم تقدير خط فقر الغذاء العام للمملكة.

المرحلة **الخامسة**، جرى حساب خط الفقر غير الغذائي، ويتم حساب هذا الخط باعتماد الحد الأدنى لتكلفة إنفاق الأسَر على السلع غير الغذائية، بحيث يجري رصد نسبة الإنفاق على السلع غير الغذائية من الإنفاق الكلي لهذه الفئة. بعد ذلك يتم حساب حصة الإنفاق لهذه الفئة، ويتم إضافته إلى خط فقر الغذاء لتعكس خط الفقر العام بمستوى رفاهٍ يناسب الوضع المعيشي في الأردن.

المرحلة **السادسة**، تتم مقارنة مؤشرات الفقر بين فترات زمنية مختلفة (سنوات) بالأسعار لسنة مقارنة تحدد مسبقًا لاختيار السلعة الاستهلاكية، وذلك لتوفير قاعدة للمقارنة الفعلية عبر الزمن وحسب المنهجيات الدولية (دائرة الإحصاءات العامة، إحصاءات الفقر، 2020).

2 - فاعلية ربط مفهوم المرأة الفقيرة بالفقر المادي (فقر الدخل) وبمفهوم «المرأة التي ترأس أسرة فقيرة»

تقودنا النقاط السابقة إلى محور مهم آخر يتعلّق بمدى نجاعة ربط تعريف المرأة الفقيرة في الأردن بالفقر المادي (الفقر النقدي)، الذي يعتمد قياسه على قيمة ما تنفقه الأسَر، وذلك من حيث قدرته على المساعدة في عكس حقيقة وواقع المرأة الفقيرة.

ووجدت الدراسة أنّه ليس هناك إجماع على رأي واحد في هذا البند، وانقسمت آراء الخبراء إلى 3 اتجاهات:

أ – فقر المرأة والفقر «المتعدد الأبعاد» أو «الفقر البشري»

هناك اتجاه يرى أنّ الفقر المتعدد الأبعاد أو الفقر البشري قد يكون أكثر ملاءمة في حسابات فقر المرأة، وذلك انطلاقًا من أنّ هناك مشكلة في غياب المعلومات والبيانات الدقيقة عن الفقر بين النساء؛ بسبب مصطلح «المرأة المعيلة»، وهو ليس مصطلحًا محايدًا لأنّه يحمل معاني إضافية، تعكس تأكيدًا تقليديًا على بنية الأسرة كوحدة غير قابلة للتمييز عن نوعية السلطة أو الصراع داخل الأسرة على الموارد، كما أنّ الكثير من الدول تستخدم مصطلحات مختلفة مما يصعب عملية ربط البيانات ومقارنتها (Buvinić and Gupta, 1997).

وهذا ما يؤكده **تقرير التنمية البشرية لعام 1997**، الذي انتقد انتشار استخدام الفقر بين الأسَر التي تعولها إناث كمقياس لتأنيث الفقر، ليقترح في إطار بديل لذلك هو «الفقر البشري»، الذي لا يركز على الدخل إنّما على الخيارات والفرص التي يواجهها الشخص، فـ «الفقر البشري أكثر صلة لفهم الفقر من منظور النوع الاجتماعي»، كما أنّ النساء في جميع أنحاء العالم يواجهن قيودًا على خياراتهنّ وفرصهنّ لا يواجهها الرجال، بينما يؤدي التمييز بين الجنسين في كثير من الأحيان إلى انخفاض دخول النساء (Fukuda-Parr, 1999: 99-103).

كما ينطلق هذا الاتجاه من أنّ الفقر المتعدد الأبعاد يتمم مقاييس التنمية النقدية، حيث يقيس الحرمان غير النقدي من مختلف النواحي، ما يرسم صورة أدق لحال الفقراء (الأمم المتحدة، 2017).

ويتفق مع هذا الرأي خبراء محليون، حيث يشير مدير مديريّة في وزارة التنمية الاجتماعية إلى أن ربط مفهوم فقر المرأة مع رئاسة الأسرة الفقيرة «يعكس جانبًا من حقيقة وواقع المرأة الفقيرة، ولا يعكس الحقيقة كاملة»، فهناك «أوجه أخرى للفقر قد تكون أقرب لقياس فقر المرأة كالفقر المتعدد الأبعاد».

وترى أستاذة في علم الاجتماع أنّ المقياس المعتمد محليًا وعالميًا لا يغطي واقع فقر المرأة؛ بسبب الاعتماد على مستوى الإنفاق فقط (الفقر المادي) من دون أن يتم تغطية الأشكال الأخرى من الفقر (اجتماعي سياسي ثقافي)، وهذه الجوانب يجب شمولها ضمن

مؤشرات القياس التي تقيس فقر المرأة، بما يعكس حقيقة واقعها، فالمرأة التي لا تستطيع الوصول إلى الخدمات الأساسيّة من صحة وتعليم وغيره تعَدّ فقيرة.

وهناك مشكلة حقيقية في فهم واقع العلاقات المرتبطة بالفقر والأسرة، ففقر المرأة يرتبط بعدم التكافؤ في الفرص بين الجنسين في التعليم والعمل وملكية الأصول، وليس برئاستها للأسرة الفقيرة. وبحسب رئيسة جمعية المرأة، فإنّ «القوانين والسياسات ومنها قانون الأحوال الشخصية من شأنها أن تفقر المرأة»، مضيفة أنّ «الديناميكيات الفعليّة في العلاقة بين الرجل والمرأة، خصوصًا ما يتعلق بالإنفاق والملكيّة تساهم في إفقار المرأة»، فهي «تتعرض لأشكال مختلفة من العنف الأسري والمجتمعي الذي يؤدي إلى إفقارها»، وهذا يدلل على أنّ «الفقر البشري أو المتعدد الأبعاد أقرب في عكس واقع المرأة».

وبيّنت أنّ «فقر المرأة يرتبط بعدم التكافؤ في الفرص بين الجنسين في التعليم والعمل وملكية الأصول، وليس برئاستها للأسرة الفقيرة».

من جهة أخرى، فإن الفقر المتعدد الأبعاد أفضل عند قياس الفقر على مستوى المحافظات والمناطق النائية «لأنه يقيس مدى قدرة الخدمات الحكومية على تصنيف الأسر فقيرة أو لا»، بحسب مدير مديرية في وزارة التخطيط ذلك أنّ الفقر المتعدد الأبعاد يظهر أثر عدالة توزيع التنمية في الدولة، ففقراء عمّان هم ليسوا فقراء فقرًا متعدد الأبعاد، وإنما فقراء فقرًا ماديًا، والفقير في المدن الأخرى أقرب إلى الفقر المتعدد الأبعاد، لعدم توافر الخدمات، ومن هنا فكل شخص يحتاج إلى تدخلات وسياسات تختلف بحسب المنطقة التي يعيش بها.

يلتقي هذا الرأي مع ما جاء به اقتصاديّون ربطوا بين النمو الاقتصادي والرفاه، معتمدين على دلائل تشير إلى أن النمو لا يقلل دائمًا من الفقر، وأنّ زيادة الثروة لا تؤدي بالضرورة إلى تحسن مستويات المعيشة، والتنمية لا تتحقق من خلال زيادة الدخل وتملك الحصص في الأصول فحسب، بل من خلال قدرات الناس المتزايدة في التمتع بحياة أفضل، حيث يرى الاقتصادي أمارتيا صن (Amarty Sen) أن الحرمان من القدرة يمثل مقياسًا للفقر أكثر اكتمالًا من مقياس الدخل، إذ يغطي جوانب قد لا تحيط بها أو تلحظها الإحصاءات الكلية.

ب ـ فقر المرأة والفقر المادي (الفقر النقدي)

الرأي الآخر كان مع المنهجيّة المتبعة محليًا، فقياس الفقر ماديًا أكثر دقة، وينطلق هذا الاتجاه من أنّ الفقر المادي يعكس واقع المرأة وحالها في كل شيء، حيث يرى مدير مديريّة في صندوق المعونة الوطنية أنّ «البعد المادي هو الأساس ونقصه سيؤدي إلى نقص الحاجات الأخرى المحسوبة في الفقر المتعدد الأبعاد».

والفقر المتعدد الأبعاد ـ وفق متخصص آخر ـ ليس إلّا «لف ودوران» والتفاف على مفهوم فقر الدخل، حيث إنّ «فقر التعليم، والصحة والسكن هو انعكاس لفقر الدخل،

والبنك الدولي ومنظمات الأمم المتحدة أوجدت هذا المفهوم لتوجد مدخلًا لها للتدخل في الدول من قطاع الصحة أو التعليم وغيره».

وينسجم هذا مع آراء باحثين في العالم، والذين يؤكدون أنّ قياس الفقر القائم على الدخل قادر على استيعاب الفقر بصورة كافية في أبعاده الأخرى مع الإشارة إلى أن هذا التوجه لم تدعمه أدلة تجريبية في دول العالم، وخصوصًا أنّ المؤشرات الدولية المتاحة حاليًا حول الفقر المتعدد الأبعاد تعاني نقاط ضعف ولا يمكن مقارنتها بالمقاييس النقدية القائمة للفقر (الأمم المتحدة، 2017).

كما أنّه من الصعب اليوم تغيير المنهجية المتبعة (الفقر المادي على أساس الأسرة)، وخصوصًا أنّها منهجيّة معتمدة من طرف البنك الدولي ومتّبعة في الكثير من دول العالم. وترى خبيرة في النوع الاجتماعي أنّ «الأردن لا يستطيع أن يخرج عن المعايير الدوليّة، ولا يستطيع تطوير منهجيّة جديدة أو مجاراة المنهجيات الحديثة في ظل موارده المحدودة»، لا بل على الضد من ذلك فإنّه «يجب التمسك بهذه المنهجية لأنها قادرة حتى الآن على إعطاء مقارنات مع السنوات الماضية. وبالتالي تقييم البرامج والاستراتيجيات التي تم تطبيقها»، في الوقت الذي لا بدّ فيه من الاهتمام بالفقر المتعدد الأبعاد وحسابه ضمن المنهجيات الدولية المحدثة، حاسبة ذلك أنه «تحدٍّ كبير بالنسبة للأردن»، حيث لا بدّ من التحول إلى هذه المنهجية تدريجيًا لتصبح هي الأساس.

ج- وهناك اتجاه ثالث ينادي باعتماد تعريف يبنى على أساس الفقر المادي من جهة والفقر المتعدد الأبعاد من جهة أخرى، أي الدمج بين الفقر المتعدد والفقر المادي.

ويلتقي هذا مع ما جاء به التقرير العربي حول الفقر المتعدد الأبعاد لعام 2017، حيث أشار إلى أنّه ليس هناك تعارض بين منهجية قياس الفقر النقدي ومنهجية قياس الفقر المتعدد الأبعاد، ولا يحل أي منهما محل الآخر، حيث ممكن أن يؤدي نقص الموارد النقدية إلى الحرمان غير النقدي، وعلى خلاف ذلك قد تواجه أسَرٌ غير فقيرة ماديًا حرمانًا من جوانب غير مادية، وبالتالي فإن «المنهجيتين تتممان بعضهما بعَضًاويمكن استخدامهما في آن واحد في تحليل الفقر في أي دولة إذا توافرت البيانات على المستوى الأسَري في آن واحد».

3 - حقيقة وجود ظاهرة تأنيث فقر في الأردن

كما أسلفنا سابقًا، فإنّ الفقر في العالم مؤنّث، وذلك لارتفاع نسب النساء الفقيرات والمعرّضات للفقر مقارنة بالرجال. أردنيًا، ما زال الجدل قائمًا حول مدى انتشار هذه الظاهرة وتجذرها، وليس من السهل الحكم على مدى وجودها من عدمه، خصوصًا في ظل شح الأرقام المتاحة حول النساء الفقيرات وقِدمها.

وقد توصلت عملية البحث الميداني إلى وجود رأيين في هذا المجال: **الأوّل** لا يؤيد

فكرة وجود تأنيث فقر في المملكة، في ضوء الأرقام والإحصاءات الرسميّة المعلنة، وانتشار التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، إضافة إلى أنّ أغلبية برامج مكافحة الفقر تميّز المرأة وتستهدفها بصورة أساسية.

أما الرأي **الثاني**، فيرى أنّ هذه الظاهرة موجودة، لا بل متجذّرة منطلقًا من عدم كفاءة المنهجيّة المتّبعة في عكس واقع المرأة، حيث إنّ المنهجيات الأخرى كالفقر (المتعدد الأبعاد أو البشري) وعدم ربطها برئاسة الأسرة الفقيرة فقط، تعكسها بشكل أدق. وهناك مؤشرات ودلالات ذات علاقة بالمرأة تعكس وتؤكد وجود هذه الظاهرة، مثل عدد من يتلقون المعونات من المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ومعدلات البطالة والمشاركة الاقتصاديّة والتملّك والاقتراض وغيرها.

وللتوضيح نفصّل كلا الاتجاهين:

أ ـ الاتجاه الأوّل: عدم وجود تأنيث فقر في الأردن

ينطلق هذا التوجه من الأرقام الرسمية المعلنة كحجّة أساسيّة لنفي وجود ظاهرة تأنيث فقر، فليس «هناك ما يثبت علميًا وجود فقر مؤنث من عدمه»، بحسب أحد الخبراء، وأرقام الفقر المعلنة حتى اليوم من الجهات الرسميّة لا تشير إلى هذه الظاهرة، قائلًا: «نحن لا نستطيع الحكم بوجود أو عدم وجود ظاهرة إلّا من خلال المؤشرات والأرقام، وهي لا تعكس حتى اليوم تأنيثًا للفقر».

وتضيف خبيرة إحصاء النوع الاجتماعي أنّه «في ظل عدم وجود أرقام وإحصاءات دقيقة ودورية لا يمكننا التأكيد بأن هناك ظاهرة تأنيث فقر». وترى الخبيرة أن حجم التكافل الاجتماعي كبير في الأردن، وهذا بدوره يقلل من حجم هذه المشكلة، فهي «لا ترتقي إلى أن تكون ظاهرة، لأن هناك تكافلًا في المجتمع، فعندما نأتي إلى الأسَر التي ترأسها امرأة نجد بأنّ أغلبيتها يتلقى معونات ومساعدات لا تدخل في حساب الدخل».

ويتفق مع ذلك مسؤول في وزارة التخطيط والتعاون الدولي الذي أكد أنّ «الأعراف الاجتماعية في الأردن التي تنطلق من منطلقات دينية، وطبيعة العلاقات ما بين الأسَر والتكافل الاجتماعي تخفف من وطأة الفقر، وخصوصًا في المحافظات»، «في مجتمعنا من العيب أن لا يساعد الأب ابنته أو الأخ أخته المحتاجة».

ولا بدّ أن نشير هنا أنّ وجود دعم من العائلة للمرأة الفقيرة لا يعني بالضرورة أن يكون هذا الدعم دائمًا ومستمرًا، بل إنّه عادة ما يكون متذبذبًا. ناهيك بأن طبيعة العلاقات التي كانت تحكمها قيم الريف والبادية تحوّلت وتغيرت إلى قيم الحداثة القائمة على الفرديّة والتي تكرّست مع الانتقال إلى المدن الرئيسيّة.

وبالعودة إلى رأي هذا الاتجاه فإنّهم ينطلقون من حجّة أخرى تبرر عدم ارتفاع أعداد النساء الفقيرات، حيث يرون أنّ البرامج والمشاريع الموجهة لمكافحة الفقر سواء تلك المنفذة من جانب الجهات الرسمية أو الجهات غير الرسمية، فإنّ هذه البرامج والمشاريع غالبًا ما تستهدف النساء الفقيرات أكثر من الرجال.

وتشير أرقام صندوق المعونة الوطنيّة إلى أنّ 61 بالمئة من إجمالي المستفيدين من برنامج المعونات المتكررة المؤقت كنّ من النساء، بينما تصل نسبتهنّ 13 بالمئة في برنامج دعم المياومة، و14 بالمئة في برنامج الدعم التكميلي.

أما بيانات صندوق الزكاة، فهي تؤكد أنّ نسبة المستفيدات من المساعدات التي يقدمها الصندوق أكبر كثيرًا من نسب الذكور، حيث إنّ 66 بالمئة من المساعدات الشهرية خلال السنوات الثلاث الماضية (2018ـ2020) كانت تذهب للإناث، مقابل 34 بالمئة للذكور، كما أنّ 99 بالمئة من مساعدات ما يسمى «سهم الغارمين» يذهب للإناث، أما مساعدات «أسر الأيتام» فإنّ 98 بالمئة منها يخصص للإناث، بينما 58 بالمئة من المشاريع التأهيلية التي يخصصها الصندوق لدعم الفقراء يخصص للإناث[3].

ب ـ الاتجاه الثاني: وجود تأنيث فقر في الأردن

في الوقت الذي لا تنبئ فيه الأرقام الرسميّة عن وجود ظاهرة تأنيث فقر، يرى مختصون أنّ هذه الأرقام لا تعكس الحقيقة، وأنّ الواقع يشير إلى أنّ الفقر في الأردن مؤنّث.

وبحسب أستاذة علم الاجتماع فإنّ «الظاهرة واقعيًا موجودة حتى لو لم يتم الاعتراف بها رسميًّا»، مفسّرة ذلك أنّ منهجيّة القياس المتبعة لا تعكس حقيقة وواقع المرأة الفقيرة.

ومن هنا، فقد أشار مدير قسم في وزارة التنمية الاجتماعيّة إلى أنّه «في حال اعتمادنا على الأرقام الرسمية المعلنة والتعريف المعتمد للمرأة الفقيرة، فإنّ تأنيث الفقر ليس ظاهرة في الأردن، إلّا أنّ الواقع يشير إلى عكس ذلك فلو اعتمدنا الفقر المتعدد الأبعاد أو البشري فإنّ الأردن بالتأكيد يواجه ظاهرة تأنيث فقر»، موضحًا أنّ اعتماد الفقر المتعدد الأبعاد سيزيد من «أرقام الفقراء ذكورًا وإناثا، لكنّها ستكون مرتفعة أكثر لدى النساء«، حيث إنّه يعكس جوانب أخرى غير الفقر المادي، تتعلّق بالتمكين والوصول إلى مصادر الدخل، فـ»عدم قدرة المرأة للوصول إلى الخدمات الأساسية يعتبر فقرًا»، بحسب أستاذة علم الاجتماع.

كما يدلل أصحاب هذا الرأي على وجود تأنيث فقر من خلال مؤشرات اقتصاديّة واجتماعيّة أخرى من بينها: ـ أرقام مؤسسات رسميّة مثل صندوق المعونة الوطنية وصندوق الزكاة وغيرها من الجهات التي تستهدف مساعدة الفقراء، وقد أجمع على هذا المؤشر جميع المختصين على اعتبار أنه دليل واضح وصريح على انتشار هذه الظاهرة.

ومن المؤشرات التي ركز عليها الخبراء زيادة المشكلات الاجتماعيّة التي تزامنت مع تراجع أحوال الناس الاقتصاديّة، وهذا ما أشار إليه أحد الخبراء قائلًا: إنّ «ارتفاع حجم المشكلات الاجتماعيّة مثل الطلاق والهجر والسجن، والتي تزيد من نسب النساء اللاتي

(3) مقابلة في قسم العلاقات العامّة في الصندوق بتاريخ 30 تموز/يوليو 2020.

يرأسن أسَرًا وتحتاج إلى مساعدة زادت خلال السنوات الأخيرة؛ بسبب تراجع مستويات معيشة الأفراد وارتفاع الأسعار».

ومن الممكن القول هنا أنّ «حجم المساعدات القانونية للنساء اللاتي لا يستطعن دفع رسوم محاكم على قضايا مثل النفقة، والطلاق، قد تكون مؤشرًا مهمًا على فقر النساء وعوزهنّ» بحسب الناشطة الحقوقيّة، كما أنّ ارتفاع أعداد الغارمات اللاتي لا يستطعن سداد أقساطهنّ أيضًا مؤشر مهم «خصوصًا وأنّ النسبة الأكبر من هذه الفئة مقترضات بمبالغ صغيرة»، بحسب خبيرة إحصاء النوع الاجتماعي.

المؤشر الآخر الذي أجمع عليه أصحاب هذا الرأي كان انخفاض المشاركة الاقتصاديّة للمرأة، وارتفاع نسب البطالة لدى النساء، «فعدم وجود مصدر دخل خاص بالمرأة قادرة على التحكم به أول سبب للفقر» بحسب أحد الخبراء، والأردن يعَدّ من بين أقل دول العالم في مؤشر المشاركة الاقتصادية للنساء خلال الأعوام الأخيرة بحسب البنك الدولي.

وهناك مؤشر الإنفاق نفسه (حجم الاستهلاك) للمرأة حتى ولو كان على مستوى الأسرة، حيث يبقى هذا دليلًا مهمًا على فقر المرأة وحجم استهلاكها للمواد الأساسية وأين هي من خط الفقر المطلق والمدقع، حيث يؤكّد أحد الخبراء أنّ «حجم الاستهلاك يعكس قدرة المرأة المادية وما إذا كانت فقيرة أم لا».

ـ وهناك مؤشرات كـ «فقر المعرفة، وفقر المهارة، وفقر الوقت (بسبب أدوارها الرعائية داخل الأسرة)، وفقر السلطة، حيث ليس لديها سلطة اتخاذ القرار بسبب الثقافة السائدة»، بحسب الناشطة الحقوقيّة التي ترى أنّ «كل أنواع الفقر غير الخاضعة للقياس الفعلي ضمن المعيار الذي تتبعه الدولة هي في الحقيقة سبب لفقر الدخل للمرأة».

ولا بدّ من الاشارة هنا إلى أنّ تقريرًا للإسكوا لعام 2003 بعنوان «الفقر وطرق قياسه في منطقة الإسكوا» كان قد أشار إلى أنّ الأردن من بين ثلاث دول في منطقة الإسكوا ينخفض فيها الفقر البشري بين الرجال عن 10 بالمئة، إلّا أن ذلك لا يتحقق بالنسبة إلى النساء في أي دولة في المنطقة، مشيرًا إلى أنّ مقابل كل 100 رجل فقير هناك 174 امرأة فقيرة في الأردن (الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، 2003).

خاتمة

إنّ واقع فقر المرأة في الأردن غير واضح وغير معلن، وذلك لأسباب كثيرة أهمّها عدم توافر أرقام للفقر وإحصاءات ودراسات رسميّة حديثة تظهر وتعكس هذا الواقع. إنّ الأرقام والبيانات المتعلّقة بفقر النساء قديمة تعود إلى عام 2010 أي إلى أكثر من 11 عامًا، ولم يتم الإفصاح عن أي رقم بهذا الخصوص طوال هذه الفترة، رغم عمل أكثر من مسح لنفقات ودخل الأسَر، وبالتالي كان من الصعب الحكم على هذه الظاهرة في ظل عدم توافر أرقام عن المرأة الفقيرة.

وحتى الأرقام المعلنة حول معدلات الفقر العام وفقر النساء تحديدًا لم تكن دائمًا

منطقيّة، فمعدّلات الفقر على مستوى المملكة خلال العقود الأخيرة شهدت ارتفاعًا بسيطًا لا يتعدّى نقاطًا مئويّة، في حين أنّ معدّلات فقر النساء خلال الحقبة ذاتها تراجع، في الوقت الذي شهدت فيه المملكة تطبيقًا لسياسات تضمنّت رفع الدعم الحكومي عن سلع أساسيّة، ما أدّى إلى ارتفاع الأسعار وتآكل دخول المواطنين، كما عاشت المملكة خلال هذه السنوات في ظل تأثيرات لأزمات ومشكلات عالميّة وإقليميّة أثّرت في النمو الاقتصادي وبالتالي في معدّلات البطالة والفقر.

كما أنّ الطرق والمنهجيّات المتبعة كان قد طرأ عليها خلال السنوات الماضية عدّة تعديلات، وهو ما أدّى إلى عدم وجود «تسلسل تاريخي لأرقام الفقر»، وبالتالي صعوبة مقارنتها ومعرفة اتجاهاتها بشفافيّة.

إضافة إلى ذلك فإنّ الطرق المعتمدة في حساب معدلات الفقر، لا تراعي النوع الاجتماعي، حيث يتم احتساب معدلات وخطوط الفقر بناء على أسلوب تلبية الحد الأدنى من الاحتياجات الأساسية (الإنفاق). وحساب خطوط الفقر (الغذائي والمطلق) يتم على أساس حساب تكلفة إنفاق «الأسَر» على السلع والخدمات، وضمن هذه الآلية يتعذر احتساب إنفاق النساء داخل الأسرة الواحدة بدقة وخصوصًا التي يرأسها رجل، وخصوصًا أنّ الإنفاق عادة ما يكون لمصلحة الذكور داخل الأسرة الواحدة في مجتمع ذكوري كمجتمعنا سواء من حيث كمية المواد الغذائية المستهلكة أو الوصول إلى الخدمات من تعليم وصحة.

وعلاوة على وجود مشكلة في اعتماد منهجية الإنفاق كأساس في حسابات فقر المرأة فإنّ ربط مفهوم المرأة الفقيرة بتعريف «المرأة التي ترأس أو تعيل أسرة فقيرة» فيه شيء من عدم الوضوح والدقة، وخصوصًا أنّ هذه الطريقة لا تحسب عدد الفقيرات ضمن الأسرة التي يرأسها رجل، بينما أنّ هناك الكثير من الأسَر المرؤوسة من الرجال لكنّ المعيل الحقيقي فيها المرأة، وهذا لا يظهر في حسابات الفقر.

لقد اعتمدت القوانين والأنظمة التي تستهدف محاربة فقر المرأة على تعريف المرأة التي ترأس أسرة وفق حالتها الاجتماعيّة، وهذا ما جاء به قانون صندوق المعونة الوطنية رقم 36 لسنة 1986 الذي تعامل مع المرأة تبعًا للحالة الاجتماعيّة وليس لحجم الإعالة، أي أنّ القانون أورد حالات بعينها توجب تقديم العون لها مثل «أرملة، مطلقة، مسنّة»، ونسي المرأة الفقيرة التي قد تكون معيلة للأسرة لكنّها بالقانون لا تعرف كذلك مثل المرأة «العزباء».

رغم وجود خلاف حول اعتماد الفقر «المادي» أم «المتعدد الأبعاد» أو «البشري» لقياس فقر المرأة، إلّا أنّ النتيجة كانت واحدة، فكلا المفهومين متداخلان ونقصُ أحدهما يؤدّي إلى الآخر. هناك من يرى أن «الفقر المادي» هو الأساس وأدق في تصنيف الفقراء، وخصوصًا أنّه يؤدي بالضرورة إلى فقر وحرمان الجوانب الأخرى من الحياة والتي يشملها مقياس الفقر المتعدد الأبعاد أو الفقر البشري، كما أنّ هذه المنهجية لا تزال متبعة من قبل البنك الدولي ومعترف بها إضافة إلى المنهجيات الأخرى، وفي المقابل هناك من يذهب إلى اعتماد «الفقر المتعدد الأبعاد» أو «البشري» كأساس في قياس فقر المرأة خصوصًا في

ظل المجتمعات الذكورية، حيث إنّه أكثر دقّة وموضوعيّة من اعتماد الفقر المادي لأنّه قادر على قياس حرمان وقدرة المرأة من الوصول إلى الموارد وبالتالي فقرها.

وهناك اتجاه ثالث ينادي باعتماد التعريفين السابقين معًا أي على أساس الفقر المادي والفقر المتعدد الأبعاد، ويرى بعدم تعارضهما، وهذا ما أكده التقرير العربي حول الفقر المتعدد الأبعاد لعام 2017 حيث أشار إلى أنّه ليس هناك تعارض بين منهجيّة قياس الفقر النقدي ومنهجيّة قياس الفقر المتعدد الأبعاد ولا يحل أي منهما محل الآخر، حيث ممكن أن يؤدّي نقص الموارد النقدية إلى الحرمان غير النقدي، وعلى الضد من ذلك قد تواجه أسَرًا غير فقيرة ماديًا حرمانًا من جوانب غير ماديّة، يعد الفقر في الأردن مؤنّث وغير معترف به بشكل رسمي من قبل الجهات المعنيّة. إن قضيّة الإقرار بوجود ظاهرة تأنيث فقر من عدمها محط جدل وخلاف، فهناك من يعتقد بعدم وجود تأنيث للفقر في المملكة، معتمدًا على الأرقام والإحصاءات الرسميّة المعلنة والمتاحة، وعلى انتشار أشكال من التكافل الاجتماعي تساعد وتدعم المرأة دونًا عن الرجل، إضافة إلى أنّ أغلبية برامج مكافحة الفقر تميّز المرأة وتستهدفها بشكل أساسي ما يخفف من عبء الفقر لدى النساء.

وفي الطرف المقابل هناك من يؤكد بأنّ هذه الظاهرة موجودة ومتجذّرة في المجتمع، منطلقًا من عدّة مؤشرات دالة ذات علاقة مباشرة بالفقر، ومنها ارتفاع نسب المستفيدات من صندوق المعونة الوطنية والزكاة مقارنة بمستفيدين من الرجال، ومعدلات المشاركة الاقتصادية المنخفضة جدًا والتي تعَدّ الأقل عالميًا بحسب البنك الدولي، وحجم التملّك والسيطرة على الدخل، ونسب الغارمات وغيرها.

ويرى أصحاب هذا التوجه أنّ الأرقام المعلنة للفقر لا تعكس الواقع الحقيقي لمعدلات ونسب النساء الفقيرات خصوصًا أنّها قديمة، حيث إنّ آخر إحصاءات معلنة تعود لعام 2010، كما أنّ المنهجية المتبعة والتي تعتمد على الجانب المادي للفقر وعلى مفهوم «المرأة التي ترأس أسرة فقيرة» من شأنه أنّ لا يظهر وجود هذه الظاهرة، وأنّ اعتماد مفهوم الفقر المتعدد الأبعاد أو الفقر البشري سيؤدي بنا بالتأكيد إلى نتيجة مفادها أنّ الفقر في الأردن مؤنّث.

ختامًا، نرى أن الفقر في الأردن مؤنّث وذلك بدليل المؤشّرات المتعلّقة بالفقر المادي ومنها مؤشّرا الإنفاق والدخل، والمؤشرات التي لها علاقة بفقر القدرات ومنها التملك والتعليم. وحتى مع اعتماد مؤشّرات إنفاق الأسر الذي يظهره مسح دخل ونفقات الأسر فقد أظهر المسح الأخير على سبيل المثال والذي يعود لعام 2017 بأنّ نسبة الأسر التي ترأسها إناث أعلى من نسب الأسر التي ترأسها ذكور عند فئات الإنفاق الأقل، حيث تشير الأرقام إلى أنّه عند فئة الإنفاق الأفقر (208.3 دينار شهريًا) فإنّ نسبة الأسر التي ترأسها أنثى تقدّر بـ 2.5 بالمئة مقابل 0.5 بالمئة فقط عند الأسَر التي يرأسها ذكور، كما أنّ نسبة الأسَر التي ترأسها إناث عند فئات الإنفاق التالية (312.3 دينار شهريًا) تقدر بـ19.7 بالمئة. مقابل 6.1 بالمئة عند الذكور، وتصل هذه النسبة إلى 23.2 بالمئة عند الأسَر التي ترأسها إناث عند فئة الإنفاق (520.8 دينار شهريًا) مقابل 18.8 بالمئة عند الذكور .وتبدأ نسبة

الأسَر التي ترأسها إناث بالانخفاض مقابل الأسَر التي يرأسها ذكور كلّما تحسّن وضع الأسَر في الإنفاق بحسب البيانات.

المراجع

الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) (2003). **الفقر وطرق قياسه في منطقة الإسكوا: محاولة لبناء قاعدة بيانات لمؤشرات الفقر**. نيويورك: الإسكوا.

الأمم المتحدة (2017). **التقرير العربي حول الفقر المتعدد الأبعاد.**

الأمم المتحدة (أيلول/سبتمبر 2020). «دراسة أممية: فيروس كورونا يقوض التقدم في جهود القضاء على الفقر المدقع والنساء يتحملن العبء الأكبر.» <https://news.un.org/ar/story/2020/09/1060752>، (تاريخ الاطلاع أيار/مايو 2021).

الأمم المتحدة (2020). «القضاء على الفقر.» <https://www.un.org/ar/global-issues/ending-poverty>، (تاريخ الاطلاع حزيران/يونيو 2021).

أبو الخير، أميمة (2016). «المرأة وظاهرة الفقر: دراسة سوسيولوجية لمعاناة المرأة في الأسَر الفقيرة.» **مجلة شؤون اجتماعيّة لجمعيّة الاجتماعيين في الشارقة**: السنة 33، العدد 131، ص 47ـ77.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير أدلة التنمية البشرية ومؤشراتها: التحديث الإحصائي لعام 2018.

البنك الدولي (2018). «الفقر والرخاء المشترك: حل معضلة الفقر معًا.

البنك الدولي (2020). «الفقر والرخاء المشترك: انتكاسات الحظ».

البنك الدولي (2020). «تقرير المرصد الاقتصادي.» تشرين الأول/أكتوبر.

بيديه، جاك وأوستاش كوفيلاكيس (2015). **معجم ماركس المعاصر دراسات في الفكر الماركسي**. ترجمة سميّة الجرّاح، المنظمة العربيّة للترجمة.

جامبل، سارة، (2002)، «النِّسويَّة وما بعد النِّسويَّة – المعجم النقدي»، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ط1، الغص.441

جمعية معهد تضامن النساء الأردني (كانون الأول/ديسمبر 2017). «الغارمات في الأردن ورقة حقائق.» (15 ـ16، <https://www.sigi-jordan.org/?p=3761> (تم الاطلاع بتاريخ 15 تموز/يوليو 2020).

حمزة، كريم محمود [وآخرون] (2002). **الفقر والغنى في أقطار الوطن العربي**. ط 2. بغداد: بيت الحكمة.

دائرة الإحصاءات العامة (2018). **مسح السكان والصحة الأسَرية لعام 2017ـ2018.**

دائرة الإحصاءات العامة (2020). **التقرير الربعي حول معدّل البطالة للربع الرابع، 2020**.

دائرة الإحصاءات العامة، إحصاءات الفقر (2020)، <http://dosweb.dos.gov.jo/ar/population/poverty/> (تم الاطلاع آذار/ مارس 2021).

دائرة الإحصاءات العامة (2012)، «تقرير المرأة والرجل في الأردن- صورة إحصائية.»

الدعمي، شذى (2009). «الأبعاد الاجتماعيّة للمرأة الفقيرة (دراسة ميدانية في مدينة الديوانيّة).» **مجلة القادسيّة في الآداب والعلوم التربويّة**: السنة 8، العدد 3.

رشوان، حسين (2007). **الفقر والمجتمع دراسة في علم الاجتماع**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

زاهر، أماني (2015). **تأنيث الفقر دراسة في أهم قضايا المرأة ومشكلاتها**. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع.

العشري، مشيرة (2017)، «تأنيث الفقر بين الواقع الاقتصادي وغياب العدالة الاجتماعيّة،» **مجلة العلوم الاجتماعيّة** – المركز الديمقراطي العربي (برلين – ألمانيا): العدد 2.

العضايلة، لبنى (2014). «المشكلات الاجتماعية-النفسية للمرأة الفقيرة في الهوامش الحضرية.» **المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية**: السنة 7، العدد 1.

عبد العظيم، صالح (2014). «النظرية النسوية ودراسة التفاوت الاجتماعي.» **مجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة** (الجامعة الأردنيّة): السنة 41، ملحق 1.

العزيز، خديجة (2005). **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.

غدنز، أنتوني (2005)، **علم الاجتماع**. ترجمة فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

فيديريتش، سيليفيا (2018). «أجور مقابل الأعمال المنزلية.» مشروع الألف، <https://theaproject.org/ar/wages-againsthousework-federiciAr> (تم الاطلاع بتاريخ 13 آذار/مارس 2020)

قناة المملكة (نيسان/ أبريل 2021)، «وزير العدل: نحو 64 ألف سيدة مطالبة ماليًا أو محكوم عليها لدى دائرة التنفيذ.» <https://www.almamlakatv.com/news/61364>، (تاريخ الإطلاع 4 حزيران/يونيو 2021).

الهيئة التنسيقية للتكافل الاجتماعي (2010). **فقر المرأة في الأردن: الخصائص والعمليّات المولّدة له**. عمّان: الهيئة التنسيقية للتكافل الاجتماعي.

وشاح، عبلة (2009). «الأسرة الفقيرة التي ترأسها امرأة: دراسة لخصائصها وأوضاعها

والعمليات الأسرية المولدة لفقرها.» (أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن).

وزارة التخطيط والتعاون الدولي، وزارة التنمية الاجتماعية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **الاستراتيجية الوطنية للحدّ من الفقر 2013ـ2020.**

Allèn, Tuovi (1992). «Economic Development and the Feminisation of Poverty.» in: Nancy Folbre [et al.]. *Women's Work in the World Economy*. International Economic Association, pp. 107-119.

Buvinić, Mayra and Geeta Rao Gupta (1997). «Female-Headed Households and Female-Maintained Families: Are They Worth Targeting to Reduce Poverty in Developing Countries?.» *Economic Development and Cultural Change*: vol. 45, no. 2, January.

Chant, Sylvia (2006). «Rethinking the «Feminization of Poverty» in Relation to Aggregate Gender Indices.» *Journal of Human Development*: vol. 7, no. 2, pp. 201-220.

Fukuda-Parr, Sakiko (1999), «What Does Feminization of Poverty Mean? It Isn't Just Lack of Income.» *Feminist Economics Journal*: vol. 5, no. 2, pp. 99-103.

Institute of Development Studies (IDS) (2001). «BRIDGE, Briefing paper on the «Feminization of Poverty».

Pearce, Diane (1987). «The Feminization of Poverty: Women, Work, and Welfare.» *The Urban and Social Change Review*: vol. 11, nos. 1-2.

United Nation Development Programme (UNDP). *Human Development to Eradicate Poverty* (1997).

المؤسسة المسجدية

وديناميات الحضور في المجال الحضري

شهاب اليحياوي[*]

جامعة تونس المنار.

ملخص

تقلّل النتائج التي انتهى إليها البحث من نقاوة مزعومة للحمولة الدينية لفعل تأسيس المؤسّسة المسجدية ورهان التنافس لتفرض تعميق التناول السوسيولوجي لسياقاته ومقاصده وتعدّد أدواره في صلة وثيقة بالسياقات المجتمعية والمجالية. فالجامع أو المسجد مؤسسة اجتماعية تتأثّر وتتلوّن بإيكولوجياتها السياسية والاقتصادية، ولكن في الأساس البيئة الاجتماعية للمجال الحضري وما تفرزه من ديناميات تنافس حول صوغ المشهد الحضري هي أيضًا ديناميات اعتراف اجتماعي. ويعَد البحث في منطلقاته المنهجية هذه الديناميات متحوّلة ومتبدّلة تتجاوز رهاناتها غير المعلنة ظاهر الفعل الديني لتستدعي معيشًا يوميًا مركّبًا يشي ضمنه المجالي ببنائه الاجتماعي. فالمؤسسة المسجدية تنخرط في لعبة الاجتماعي ودينامية التنافس حول صوغ المشهد المجالي حول مركزٍ أو وسطٍ يتمظهر ضمن هذه الديناميات كحقل لاختبار التحالفات أو إعادة بنائها وفق تماهٍ أو تخالف رهانات الجماعات الاجتماعية وبحثها عن الاعتراف الاجتماعي والشرعيات المجتمعية. يحتلّ الروحي والديني دائمًا ضمن هذه الديناميات البعد الظاهر والمحوري. فما هو مقدّس مركزيٌّ مجاليًّا ضمن العام (المدينة) وضمن الخاص أيضًا (المنزل أو الدار).

الكلمات المفتاحية: المؤسسة المسجدية، المشهد الحضري، التموقع، ديناميات الهيمنة، الوسط.

(*) البريد الإلكتروني: yahyaouichiheb08@gmail.com.

Résumé

Les résultats de la recherche réduisent la prétendue pureté de la charge religieuse de l'acte d'établissement de l'institution mosquée et le pari de la concurrence pour imposer une approche sociologique plus approfondie à ses contextes, ses objectifs et à ses multiples rôles en relation étroite avec les contextes sociétaux et spatiaux. La mosquée (Masjid/al-Jama) est une institution sociale influencée par ses écologies politiques et économiques, mais surtout par l'environnement social de l'espace urbain et les dynamiques de compétition qu'il produit pour façonner le paysage urbain mais aussi les dynamiques de reconnaissance sociale. Dans ses prémisses méthodologiques, la recherche considère ces dynamiques comme transformatrices et mouvantes dont les enjeux non déclarés dépassent l'apparent acte religieux pour nécessiter un quotidien complexe au sein duquel «al-Majali» construit sa structure sociale. L'institution mosquée s'engage dans le jeu social et la dynamique de compétition autour de la formulation de la scène spatiale autour d'un centre ou d'un milieu qui apparaît au sein de ces dynamiques comme un champ afin de tester des alliances ou les reconstruire selon l'identification ou la contradiction des enjeux des groupes sociaux et leur quête de reconnaissance sociale et de légitimité sociétale. Au sein de ces dynamiques, le spirituel et le religieux occupent toujours la dimension apparente et centrale. Le sacré est spatialement central dans le public (la ville) et aussi dans le particulier (la maison).

Mots-clés: l'institution de la mosquée, le paysage urbain, le positionnement, les dynamiques hégémoniques, le centre.

مقدمة

تقترن تسمية مجال ممارسة الطقوس التعبديّة **بالمسجد** (ابن منظور، [د. ت.]: 1940) بإحدى حركات ممارسة العبادة (الصلاة) وهي «السجود [1] كأهمّ أركان الإسلام التي تخترق الزمن اليومي والاجتماعي للمؤمن لتؤسّس لأزمنة مقدّسة (الزاهي، 2005: 17) متباعدة تتعاقب في زمنه اللاديني لتجدّد حضور عناصر هويته الفردية وتعزّز رابطه الهووي بالجماعة. فالمسجد هو «رمز العقيدة والهوية والحضارة الإسلامية، يتواصل بناء المثل العليا للعالم الإسلامي داخل المسجد وحوله. فهو مكان للصلاة وهو أيضًا مكان للعيش وجوهر مركزي لمدن الإسلام يتكرّر في كل البلدان العربية، وغالبًا ما تقاس أهميته بعدد وضخامة مساجدها» (Adelkhah et Moussaoui, 2009). وقد مثّل المسجد منذ أوّل ظهور له[2] مجال تعزيز الرابط الجماعوي للفرد المؤمن وتشكّل هويته الجماعية ضمن مجتمع المدينة. إلّا أنّ المسجد لا ينقطع عن بيئته الاجتماعية التي يتبادل معها التأثير ويفتحه

(1) «Masdjid,» Encyclopedie-de-l-islam, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/masdjid-COM>.

(2) مسجد قُبَاءٍ هو أول مؤسسة دينية وضعها الرسول في المدينة التي استقبلته مهاجرًا إليها. و«قباء» في الأصل اسم بئر قرية كانت هناك لبني عمر بن عوف، وهم بطن من قبيلة الأوس الأنصارية. يقع المسجد إلى الجنوب الغربي من المدينة المنورة. على طريق مكة المسمى طريق الهجرة، وهو الطريق الذي سلكه النبي محمد عندما خرج من مكة، واتّجه صوب المدينة مهاجراً إليها.

على أدوار جديدة تستدعي استشكال علاقته برهان تملّك الأفراد والجماعات الاجتماعية لمجالاتها وما يتولّد عن ذلك من تعدّد لأشكال الحضور في المشهد الحضري وديناميات التنافس حول احتكار صناعة المشهد داخل المجال السكني، تتعدّد ضمنها وعبرها رؤى وتمثّلاتُ وتوظيفاتُ الفاعلين للمؤسسة المسجدية في حياتهم الاجتماعية داخل المدينة وحولها (Lefebvre, 1968).

يطرح البحث إشكاليةً ذات بعدين مركزيين تتفهّم المؤسسة المسجدية في المجال الحضري خارج أسوار الحقل الروحي كموضوع رهان اجتماعي حول التأثير في المشهد الحضري من جهة، وكإطار لصراعات الهيمنة على المجال من جهة ثانية. يستدعي السؤال المركزي **الأوّل** الأبعاد غير المعلنة في فعل التنافس ضمن المجالات الحضرية بين الأفراد والجماعات الاجتماعية حول احتكار أو افتكاك السلطة على «**وسط**» المدينة عبر فعل تأسيس المسجد المركزي/**المركز**. لذا يستند البحث في صلة بهذا السؤال المركزي الأوّل إلى توجّه مؤسّس يرى أنّ المؤسسة المسجدية هي أحد وجوه ديناميات التأثير في صوغ المشهد الحضري والحضور في المجال بما يتوافق ورهانات وتمثّلات الفاعلين الاجتماعيين المتخالفة لمواقعهم وأمكنتهم ضمن النظام الاجتماعي للمدينة بحسب اختلاف رساميلهم الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الرمزية وتصوّراتهم لأمكنتهم ولشرعياتهم التاريخية ضمن النظام الاجتماعي للمدينة وبنية السلطة ضمنه.

يسجّل هذا الرهان المجتمعي حول المسجد حضوره خارج الصراع حول الوسط/ المركز ليمثّل إحدى ديناميات الصراع حول المجال وشرعيات الهيمنة بين الأحياء الجديدة والقديمة التي وجدت تباعًا حول المركز/الوسط الحضري. وهو ما يمثّل مضمون السؤال الإشكالي **الثاني** للبحث والتوجّه البحثي الذي يقترن به ويحيلنا على افتراض أنّ فعل تأسيس المسجد ضمن هذه الأحياء الجديدة يتغلّف بسردية دينية توصلنا في الظاهر بزمن «المقدّس المتعالي» غير أنّ رهاناته تنفتح على زمن «لاديني» يتلوّن بسياقات متبدّلة للهيمنة ضمن النظام الاجتماعي للمدينة. ذلك أنّه لا يستقيم تسييج معاني تنافس الأحياء الحضرية ضمن المدينة حول تملّك مساجدها المحليّة داخل الحقل الديني والمقدّس واختزال تفهّمه في الديني وفرضية قوّة حضور الديني في حياة الناس وفي المجال العام. فخلف الوضعيات الجزئية تتخفّى بعبارة إسحاق جوزيف رهانات اجتماعية كبرى (Joseph, 2003: 332) تحيلنا إلى سياقات أخرى في علاقة الفاعلين بمجالهم الحضري وبأشكال الحضور ومشهديته ضمن المدينة.

وانطلاقًا من أنّ الأغلبية العظمى للبحوث العربية حول المسجد والعمران تدور في فلك الأثري أو الديني أو السياسي لا السوسيوحضري كما سنشرح ذلك، فإن البحث اتّخذ

من مدينة «المرناقية»[3] التي نجمع فيها بين صفة الباحث والفاعل الاجتماعي في الآن ذاته ميدانًا لاختبار توجهاته البحثية. وهو ما يجعل من الملاحظة بالمعايشة التقنية المركزية للبحث الكيفي الذي يستنجد إضافة إلى ذلك بتقنية المقابلة التي تمنحنا إمكانات أوسع لتحصيل المعلومات التي يحتاج إليها وضع توجّهات البحث المركزية أمام الاختبار. وقد اقتضت توجّهات البحث اعتماد طبقتين من المجال موضوع الدراسة. فالقسم **الأول** من إشكالية البحث يتّجه إلى وسط المدينة ليمتحن أساسًا «مؤالفة» ما، تضع المسجد في قلب دينامية التنافس حول المجال بين الفاعلين الاجتماعيين ويختبر فرضية خروج رهاناتها اللامقبولة عن الحيّز الديني إلى رهان إعادة هيكلة المجال (Mermier, 2009: 177-196) وصوغ المشهد الحضري في إعادة رسم لبناء القوّة من خلال الهيمنة أو إعادة إنتاج الهيمنة رمزيًا على وسط المدينة. أمّا القسم **الثاني** والذي يحيلنا إلى أطراف المدينة التي ظهرت حولها أحياء جديدة في سياق التوسّع العمراني الذي عرفته المدينة في نهايات القرن الماضي، فيمثّل حقلًا لاختبار توجّه البحث الثاني الذي يموضع المؤسسة المسجدية في قلب دينامية صراع الهيمنة على المجال بين هذه الأحياء التي تلتقي في تخوميتها وتختلف في أقدمية وجودها في المدينة وتبعًا لذلك اختلاف تصوّراتها لمكاناتها ومواقعها ضمن المجال الحضري.

وقد ارتأينا أن ينتحي القسم الأول من العمل طرحًا تاريخيًا يمنح البحث عمقًا نظريًا من جهة حفره في تاريخية العلاقة بين الديني والحضري ضمن سيرورات تشكّل وبناء المدن العربية الإسلامية حول مركز روحيّ يتوسّط النسيج العمراني ويفرض عليه بنية مورفولوجية ينضبط خلالها الزمن الدنيوي للقوّة الإكراهية للقيم الدينية والروحية. غيرّ أنّ التمفصل بين «الديني» و«الدنيوي» في سردياته وفي «براكسيسه» السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي يظلّ وفيًّا لمنطق التاريخ والتغيرّ الذي يحيلنا إلى تحوّلات في أشكال حضور وتأثير المجال الديني المخصوص على المجالات العمومية المشتركة عبر أطر دينية معيّنة لعلّ أكثرها دلالة وإحالة على مستويات وأشكال حضور الديني في الحياة اليومية ضمن المجال الحضري، هي المسجد لا كمجال لممارسة الطقوس التعبّدية اليوميّة والمناسبتيّة بل كمؤسسة اجتماعية هي نتاج غير نهائي لديناميات التفاوض الاجتماعي حول صوغ المجال. فالنبش في علاقة الاستخدام التي يقيمها معها الأفراد والجماعات الاجتماعية ضمن المجالات الحضرية، يحيلنا إلى أدوار لادينية تضعنا في دوائر وحقول

---

(3) المرناقية هي مدينة تخومية تقع جنوب غرب تونس العاصمة على بعد أربعة عشر كم تقريبًا وتبعد 10كم عن مركز ولاية منوبة التي تنتمي إليها. وقد كانت تسمى في الحقبة الحسينية (1782/1814) «بهنشير المرناقية» كما تسمى أيضًا «برج الباي». ويبلغ عدد سكانها في الوسطين الحضري والريفي ما يقرب من ثلاثة وأربعين ألف ساكن (19834 منهم بالوسط البلدي) ينتشرون على مساحة جملية تبلغ 26327 هكتارًا.

أخرى غير الديني وغير المقدّس وإلى الدور المركزي للدين وهو الربط الاجتماعي لدى لوكمان (Berger and Luckmann, 2006).

وإن كان البحث قد اتّخذ من المثال التونسي ميدانًا لمساءلة توجهاته البحثية حول المؤسسة المسجدية والمجال الحضري وأدوار المسجد خارج كونه مؤسسة طقوسية، فإنّه ينفتح على التجارب البحثية العربية عمومًا والمغاربية بالخصوص في مقارباتها متعدّدة الحقول المعرفية للمسجد وموقعه ضمن سيرورة التغير الاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية. ولعلّ أهمّ ما انتهينا إليه في حدود ما اطلعنا عليه هو أن أغلبية الإنتاج المعرفي العربي لا ينخرط إلّا عرضيًا في المقاربة السوسيوحضرية للمؤسسة المسجدية. فهي إمّا أنها تندرج ضمن «التراثي» الذي يستنطق البعد المعماري والفني والجمالي للمساجد تاريخيًا في البلدان العربية والإسلامية وإمّا في «الديني» الذي يحصي ما للمسجد من أدوار ووظائف غير طقوسية في التاريخ الإسلامي وما طرأ عليها من تغيرات وإمّا أنها تقارب المسجد في فلك السياسة والسياسي[4]. إلا أنّها لا تفقد أهميتها في إثارة قضايا أخرى يطرحها المسجد في علاقة بالسلطة المادية والروحية ضمن العمران ودينامية السياسي والروحي أو ما تعرفه المدن العربية اليوم من توسّع حضري ينحو بها في اتجاه الأخذ بمقومات المدن الكوزموبوليتانية وتغيّر ملامح المدينة العربية وقضاياها التي أنتجتها ديناميات التحضّر تلك.

أوّلًا: التأصيل النظري للبحث: في سوسيوحضرية المؤسسة المسجدية: الوسط وتملّك الشرعيات

1 - حَفر في ذاكرة المدينة (Bouchrara-Zannad, 1994) : تاريخية سطوة الديني

لم يكن «المسجد» منذ أول ظهور له ضمن المجتمع الإسلامي في شكل «بيت الرسول» في «المدينة» (Torrekens, 2009: 143-158) مجالًا خاصًا مغلقًا لأداء شعيرة الصلاة جماعيًا بل كان مجالًا مفتوحًا أدّى دورًا في تمتين الروابط الاجتماعية بين عناصر جماعة دينية في طور التشكّل. فبيت «الرسول» أو الشكل الأوّل للمؤسسة المسجدية بعبارة منير السعيداني جمع بين الروحي (المقدّس) والاجتماعي (الدنيوي) (السعيداني، 2015) بما هو مكان للّقاء وللتعارف الاجتماعيين وتملّك المقوّمات الهوياتية لصفة المسلم (Torrekens, 2009: 7-98) وبالتالي مشروعية الانتماء للجماعة المتشكّلة. ثم إنّ العودة إلى مورفولوجيا المدينة العربية

(4) يمكن استدعاء باحثين أمثال عبد الله حمودي، عبد الله منديب، وديع الجعواني، يوسف بلال من المغرب أو أيضًا سامية المشرقي من الجزائر أو أيضًا محمد كروّ ومنير السعيداني من تونس أو مهيتاب صبحي منتصر من مصر.

الإسلامية تاريخيًا (يثرب) تضعنا أمام مركزية حضور الفضاء التعبّدي (الجامع /المسجد) في تكوّن أولى المدن العربية الإسلامية (جعيط، 2000: 22). وهو حضور ينقل مركزية الديني في الحياة الاجتماعية من المخيالي إلى الواقعي ومن الاعتقادي الإيماني إلى البراكسيس الاجتماعي في أبعاده المادية والعمرانية والمجالية المتمظهرة في تشكّل دينامية حضرية تاريخيًا بالنسبة إلى المجتمع العربي الناشئ في عهد الإسلام الأوّل (إسلام النبوّة) (جعيط، 2007: 209ـ310). فالمدينة الإسلامية الأولى تكوّنت حول مسجد الرسول الحامل لمشروع تغيير ديني وثقافي (جعيط، 2000: 22)، ولكنّ الأعمق دلالة هو تحوّله إلى فاعل حضري أعاد ترتيب المجال الذي سينتظم حوله من جديد وتتبلور أدواره استجابة لمركزية ومحورية الدين والمدوّنة القيمية الجديدة الوافدة عليها وارتباط الإنسان العربي تاريخيًا بالغيبيات إحالة وايحاء بأقدمية «الكعبة» في توجيه العرب المقيمين والوافدين إلى عالم الغيبيات وارتباط مناشط كثيرة بهذا النشاط الديني الذي يتّخذ ذروة مناسباتية تقترن بوجوبيه أداء شعائر معينة بالبيت العتيق (جعيط، 2000: 14ـ18). فمسجد «الرّسول» توسّط بعد تأسيسه، نتاج فعل تفاوضي (سياسي)، النسيج العُمراني للمدينة المتشكّلة ليتحوّل إلى مركز جذب تتّجه إليه كل الأحياء القديمة للسكان الأصليين «ليثرب» أي «الأنصار» ليجسّر بذلك بينها وبين أحياء الوافدين الجدد على المدينة أي «المهاجرين». فلم يكن فعل تأسيس المسجد فعلًا دينيًا خالصًا بل كشفت طريقة النبيّ في التخلّص من صراع الشرعيات الذي انخرطت فيه القبائل لتملّك الفعل التاريخي في سيرورة خلق الأمّة الجديدة وبناء المجال (العمران) الحاضن لفعل التأسيس هذا الذي يتنافذ ضمنه الروحي والمجتمعي، البعد السياسي لهذا الفعل الديني الذي جعل من المسجد مجالًا للعبور من مجتمع انقساميّ يقوم أساسًا على الولاء القبلي إلى مجتمع اندماجي يوحّد أقسام هذا المجتمع عبر ولائها لمرجعية جديدة جامعة وهي هذا الدين الجديد (الإسلام). وقد مثّلت «الكعبة» بعد حادث تغيير «قِبْلَة» الدين الجديد نحوها مركز العالم الإسلامي المتشكّل عقائديًا وسلوكيًا ومجاليًا. فمنذ لحظة التحوّل هذه أصبحت المؤسسات المسجدية الجديدة التي ستبنى تباعًا تتوجّه لزامًا نحوها بما هي محور ووسط ديني وعقائديّ، تشكّلت حوله الأحياء في انتظام يحيل إليه ويتقاطع معه في علاقة وثيقة بين تقابل المقدّس والمدنّس الذي يحدّد مكانة وموقع وتموضع أي نشاط أو فعل بشري ضمن هذا المجال وكلّ المجالات. فالزمن اليومي للمؤمنين في المجتمعات العربية انتظم وتشكّلت نطاقاته ومضامينه في تبعية مجالية مستمرّة للزمن الديني المقدّس يتعينُّ ماديًا في مركزية المسجد ضمن المجال الحضري تصطبغ بها كلّ أشكال العلاقة بين المشترك والخصوصي وبين العام والخاص بتعبير عبد الرحمن موسوي (Adelkhah et Moussaoui, 2009) ويتهيكل الجسم الحضري بالنظر إليها وفي علاقة بقوّة الحضور الرمزي للمسجد في المدينة العربية الإسلامية تاريخيًا.

تنتظم عبر الوسط الروحي وانطلاقًا منه كلّ أشكال الديناميات الاقتصادية والاجتماعية وتتداخل سرديات الأماكن والمباني والمجالات مع سرديات الأفراد والجماعات الاجتماعية

لمجتمع المدينة (Grafmeyer, 1994: 60-61). في هذا السياق تتنزّل دراسة الباحثة المصرية مهيتاب صبحي منتصر «التصورات النقدية للمدن الكوزموبولويتانية وأثر نمذجتها في روحانية المكان» (صبحي منتصر، 2015) من جهة إثارتها للعلاقة بين العمراني والديني. فالعمران في حياة المسلم يطلب لتنظيمه فقهًا كما يذهب إلى ذلك أيضًا خالد عزب (عزب، 2013: 12)، أي قواعد ينتجها الوجود الجمعي ضمن المجال وأجوبة الفقهاء عن التساؤلات التي ينتجها هذا الالتقاء الاجتماعي بحثًا عن توافق ينشده المسلم بين أشكال وجوده ضمن العمران وبين قيمه وثقافته. هؤلاء الفقهاء هم الفاعلون الأساسيون في تصوّر المدينة واستخدام أشيائها ومجالاتها وفراغاتها باعتبار حضورهم المؤثّر في كلّ المكونات العمرانية للساكنة المسلمة عبر الأحكام الشرعية المحرّمة والموجبة والمحلّلة التي تتكيّف معها الأمكنة والمجالات وتتحدّد وتتغاير بالنظر إليها الوظائف والأدوار. تنكشف هنا محورية الديني في دور الفقهاء في التشكّل العمراني والمعماري وفي الممارسات المجالية للمسلم تلتقي عند محورية الجامع في تشكّل النسيج العمراني للمدينة العربية الإسلامية وانتصابه كإطار لتوجيه هذا العمران والصراع حول تملُّك المجال ضمنه. فمشاريع التوسعة العمرانية حول الكعبة شكّلت ضمنها الخصوصية الروحية للمكان الأساس الضابط والموجه لشروط البناء واختيار الأشكال المعمارية للمباني وإعادة توزيع الفراغات بما يعيّن المحورية الروحية للكعبة مورفولوجيا ضمن النسيج العمراني لمكّة أو لجامع الأزهر أو مسجد السلطان حسن في القاهرة أو مسجد الأزرق بإسطنبول، حيث يتّضح تأثير المؤسسة الدينية على الفراغات والمجالات العمرانية المحيطة بها والتي تتكيّف لتجسّد ماديًا روحانية المكان. إلّا أنّ الباحثة تعود إلى نموذج مدينة «مكّة» والمدن الخليجية عمومًا لتتحدّث عن أزمة إبداعية في العمرانيات الخليجية وفي تغيّر المعادلة بين روحية المكان من جهة والاتجّاه الحديث في التوسّعات العمرانية الآخذ بقوّة بالخصائص الكوزموبوليتانية للمدن من حيث الشكل والأهداف الموصولة بالعقلية النيوليبرالية المعولمة. فالتوسّعات التي عرفتها «مكّة» في العشريات الأخيرة أو مدن الخليج لم تنجح بالنسبة إلى الباحثة في تكييف ملامح المدن العالمية لخصوصية السياق الثقافي والتاريخي للعمران العربي وبخاصة الخصوصية الروحية للمكان.

يعود بنا هذا البحث إلى مقولة مركزية ورمزية الوسط (الكعبة في المثال السعودي أو الجامع في المدن العربية) ضمن تشكّل العمران التي تمنحه سلطة تحديد مكانات وأدوار المجالات أو الفراغات العمرانية المحيطة به. فعبر هذا الوسط الروحي يحصل المرور من المعيش اليومي للسكّان كحاصل التفاعلات الاجتماعية لا الأماكن، بتعبير ميلفين فيبر (Webber, 1996) إلى العالم الروحي الذي ينطلق النداء إليه من قلب الحي ومن وسط المدينة الذي تحتلّه المؤسسة المسجدية بتلوّن أشكال حضورها في الواقع أو في المخيال الاجتماعيين بمعناه لدى دوران وموران (غراسي، 2018). وعند المسجد يتّخذ الفرد مسافة ما من دنيويته ومن روابطه الاجتماعية وما تحيل إليه من مدوّنات قيمية ومعيارية

ليتقمّص إلى حين صورة المؤمن التي تشكّلت في مخياله الجماعي التكويني (السعيداني، 2015) أو المتخيّل الاجتماعي بما هو فهم مشترك يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة ويخلق ما يسميه شارلز تايلور الإحساس العام المشترك بالمشروعية (تايلر، 2015: 35).

ولا يروم هذا التناول لاجتماعية المؤسسة المسجدية إعادة استحضار الجدل حول تحوّلات حضور الديني كمجال مخصوص ضمن المجال العام (اليحياوي، 2018) بل يبتغي أن يتفهّم سوسيولوجيا فعل بناء المؤسسة المسجدية المركزية أو أيضًا المحلية ضمن المدينة أو الحي. فكلّ فعل مادي حتى في أبسط تجلياته اليومية لا ينقطع كما عند بورديو عن خلفيته الاجتماعية الموجّهة والمحدّدة له (Bourdieu, 1979) والتي تستوجب من المقترب السوسيولوجي أن يتقفّى أشكال تجسّدها في الممارسة الاجتماعية لكلّ الأيام عبر هذه العلاقة بين المسجد كرمز ديني وبين أبعاده الاجتماعية والثقافية التي تفرض حضوره الرمزي بقوّة في معيش المسلم اليومي (الهرماسي، 2000: 16).

2 - الزمن الديني في اختبار حقل المديني

تحيلنا أركيولوجيا لفظ الوسط إلى تعدّد البراديغمات الموجّهة لتمثّلات هذا المجال واستعمالاته متعدّدة الحقول والمرجعيات والمضامين. فثمّة مراوحة بين المجالي (الأحياء والشوارع والمواقع والأمكنة والفضاءات الخاصة والعامة) (De Certeau, 1990) والمقدّس (المؤسسات المسجدية، الزوايا والمزارات وما إلى ذلك من الأمكنة التي تتصلّ تاريخيًا أو مخياليًا بالمقدّس في ذاكرة وممارسة الفرد المديني) (أوجيه، 2016) في استعمالات الوسط المديني. فالتقابل بين المركز ومحيطه في المجال الحضري يتأسّس دائمًا على مقابلة المقدّس كوجه متعالٍ للجماعة (Durkheim, 1986) للمدنّس، تتمظهر رمزيًا في النسيج العمراني ونمط توزيع الأنشطة حول هذا المركز الروحي. فإذا عدنا إلى المدينة الرومانية فإنّ العمق البراديغمي للفعل التخطيطي للمدن يحيلنا تاريخيًا وأنثروبولوجيا إلى مركزية عوالم المقدّس وقوّتها التوجيهية لا للممارسة المجالية فحسب، وإنّما لسيرورة مورفولوجيا التحضّر. فهذه العوالم تمثّل الأنسجة العمرانية والمعمارية للمدن التاريخية حولها وعبرها (ممفورد، 2016: 370ـ376). فالوسط هو تقسيم مجالي يصنع التقاطع والترابط بين الشوارع الكبرى للمدن في التخطيط العمراني منذ القديم وكحيّز «وحدود يحدّد أناس آخرون أنفسهم فيها كآخرين بالنسبة إلى مراكز وأمكنة أخرى» (أوجيه، 2018: 60). والوسط الحضري هو مجال عمومي أو مشترك يسجّل حضوره في وعي وبراكسيس الحضري كمشهد يكثّف حوله فواعله لدى إسحاق جوزيف السرديات والرؤى. فهو بما هو «المشترك» أفق أكثر منه هدفًا (Joseph, 1995). فالوسط إطار لممارسة سلطة التحكّم في مورفولوجيا حركة الأشخاص (Lévy, 2005: 25-48) والأشياء بالنظر إلى قربها أو بعدها، توافقها أو تعارضها مع المقدّس الذي يؤثّث المكان أو روحانيته (بارتولد، 2013: 47ـ48). وهو ما انتهت إليه دراسة الباحثة المصرية ماهيتاب (صبحي منتصر، 2015) حول

مدينة مكة في قراءة سوسيوحضرية وسوسيودينية للتوسعات العمرانية حول الكعبة. وما تدور في فلكه دراسة محمد كرّو للجامع الكبير بالقيروان الذي يتميز بجلالته وطرافة طابعه المعماري الذي يشكّل مع الأبعاد العسكرية والدينية للمدينة توليفة معمارية مميّزة. فالجامع الكبير «عقبة» هو «أثر نموذجي» يفرض نفسه بفخامته وروحانيته التي طغت على بيئتها العمرانية. ويقع «مسجد عقبة» في قلب المدينة («صرّة البلد») سبق بناءه تشييد «دار الحكومة» (دار العمارة) التي تقع قبالته وهكذا كان الدين والسياسة، يقول كرّو، منذ البداية موحدين ومنفصلين (Kerrou, 2005) في تشكّل العمران الإسلامي. فالوسط مثلما ينجلي أيضًا في دراسة كرّو لجامع عقبة بالقيروان (المثال التونسي) أو وديع الجعواني (المثال المغربي) أو سامية المشرقي مثلًا ضمن المثال الجزائري كذلك يتجاوز بُعده العمراني ليتحوّل إلى سلطة كانت طوال التاريخ العربي الإسلامي موضوع رهان تموقع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية تلوّنت مخرجاته بطبيعة التحالفات المرحلية والتاريخية بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية (الكناني وخروفة، 1999). فالجعواني مثلًا يعتبر أنّ سؤال العلاقة بين المسجد وسياقاته الاجتماعية المجالية والاقتصادية والتنموية يحكمها «نوع من الخصوصية وكثيرًا من التبعية، لأن الدولة المغربية الأولى قامت على أسس دينية» (جعواني، 2018). فالمسجد يتّخذ داخل المغرب خصوصية. فهو إدارة تابعة تنظيميًا وروحيًا لنظام إمارة المؤمنين، رغم أنّ تأسيسه عادة ما يكون من طرف «المحسنين» أي المتبرّعين. فثمّة خلل بحسب الباحث عطّل قيام المساجد بمهامها خارج حقل الروحي، على خلاف الزوايا بعامل أنّ المساجد شكّلت طوال تاريخها مجالًا للصراع حول احتكار سلطة الفرض والتحكّم في موقعها وأدوارها وحدود فعلها الديني والسياسي وموقعها من سيرورة التغيير. وشكّلت في الآن نفسه حقلًا لبناء التوازنات جعل منها آلية لصناعة وعي ديني يتّسم لديه بالازدواج. فالزوايا وما يرتبط بها من قيم تصعد إلى ما يسميه إدموند دوتي بالبقايا الوثنية تحتل «ثقلًا مركزيًا أوسع مما يفترض للمساجد في مجتمعات شمال أفريقيا وفي المغرب». وهو ما أشار اليه عبد الله حمودي وكذلك عبد الغني منديب في كتابه **الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** (منديب، 2006: 31) بأنّ الدولة تكافئ الزوايا على ولائها، وتمتعها بهامش من الحرية، وتتحكّم في المسجد بشكل صارم. وهذا ما يؤكده أيضًا بلال يوسف من خلال كتابه **الشيخ والخليفة** (Youssef, 2011).

أمّا ما ينصرف له بحثنا في المثال التونسي فهو تقفّي هذه الدينامية الحضرية للوسط الروحي كمجال حضور وممارسة السلطة كآلية إدارة ورقابة للنظام الحضري ودينامية تحكّم في مستقبل المدينة حسب ريموند لادروت (Ledrut, 1968) وبناء القوة في مجتمعها. ولا تستجيب هذه الآلية دائمًا إلى مرجعيات حضرية وعمرانية أو تنموية فحسب، بل تتسلّل المنظومة القيمية الدينية عبر المؤسسة المسجدية لتفرض سلطتها على التراتبية المجالية لتمركز الأنشطة الاقتصادية والتجارية. فلا مجال لتمركز التجارة غير الطاهرة في الحلقة الأولى للجامع حيث تجد تجارة السلع والبضائع وثيقة الصلة بمظاهر وطقوس وإكسسوارات

التديّن، إجماعًا حول أحقيتها بتأثيث محيط المؤسسة المسجدية الأكثر قربًا. فهذه التجارة والأنشطة الاقتصادية تحوّط مجال حضور المقدّس في النظام الحضري (Grafmeyer et Joseph, 2009) وتغلّفه بالنقاوة والطيب الذي يليق به ويعزله عن تجارة تندرج في قيم دنيوية تحمل معها أشكالًا أخرى للترويج والعرض الذي يستجيب أقلّ لشروط الطهارة والنظافة والهدوء الممتدّ من الخشوع الذي يمثّل أهمّ شروط فاعلية أداء طقس الصلاة. يدفع هذا الحزام الرمزي بالدنيوي المدنّس وأشيائه خارج دائرة المسجد/الوسط، القريبة لتتخّذ تراتبية حضور وتموقع حولها وبالنظر إليها من العمومي المشترك إلى الخاص ومن الأنظف إلى الأقل نظافة ومن الهادئ إلى الأكثر تلوّثًا صوتيًا. هذه التراتبية هي منتج جمعي يحيل إلى ما يسميه دوركايم الضمير الجمعي الذي يمنحه الألوهية الحقيقية (دوركايم، 1966: 91) أي القدرة على ممارسة الإكراه على الذوات الاجتماعية وإنتاج القيم والأفكار والتصورات والتمثلات التي يفرضها على الضمائر الفردية عبر الممارسات الاجتماعية (راولز، 2015: 99).

ثانيًا: الفاعل الديني وصراع الهيمنة على المجال: المؤسسة المسجدية حقلًا

انطلقنا من توجّه بحثي يعتبر المؤسسة المسجدية أحد وجوه ديناميات التأثير في صوغ المشهد الحضري والحضور في المجال يتوافق ورهانات وتمثلات الفاعلين الاجتماعيين المتخالفة لمواقعهم وأمكنتهم ضمن النظام الاجتماعي للمدينة وبنية السلطة ضمنه ولشرعياتهم التاريخية. وقد اتّخذنا من تاريخ بناء الجوامع بمركز مدينة «المرناقية» حقلًا بحثيًا لاختبار هذا التوجه البحثي في محاولة لفهم الديناميات الخفية التي تحرّك وتبرّر تنافس الجماعات الاجتماعية على تملّك فعل تأسيس المؤسسة المسجدية /المركز.

أمّا ظاهرة تنافس الأحياء الحضرية الجديدة المتكوّنة نظاميًا خارج النسيج العمراني للمدن الكبرى على تأسيس مساجدها المحلية داخل الحي استثمارًا للفضاءات الفارغة المتروكة ضمن المخطط العمراني للتوظيف الجماعي في خلق مجالات التقاء وتواصل مشترك داخل الحي، فإنّها تلحّ على طرح هذين السؤالين الإشكاليين: هل أنّ تهافت الأحياء الجديدة التي تتشكّل حديثًا داخل المدن أو على أطرافها المفتوحة على التوسّع العمراني الحضري على تحشيد التضامن الجماعوي لبناء المساجد المحليّة الخاصّة هو فعل دينيّ خالص؟ أم أنّ فعل تأسيس المجال الروحي ضمن الحضري هو فعل اجتماعي بامتياز يوصل التحليل السوسيولوجي برهانات مجتمعية تتغلّف بالديني؟ فمركزية «الجامع» التي تحدّثنا حولها في ما سلف من التحليل ليست واقعًا ماديًّا في النسيج العمراني فحسب. فهذا الماديّ في ظاهره يحيل على توظيف سيميائي للمجال (بوعزيزي، 2010) وإلى رمزيّة تنكشف في الذاكرة

والتمثّل مثلما في الممارسة الحضرية أو اليومي الحضري لكلّ النّاس (Lefebvre, 2000) كوسط للتنافس (Joseph, 2003: 337). فللمجال «موروفولوجية لامادية يصيغها الرمز المقدّس أو المخيال الديني الجماعي للفرد يقيّد فعله ويوجّهه لاوعيًا، ويخلق له روتينية تصطبغ بها علاقته بالمجال والمكان وأشيائه» (اليحياوي، 2020). فهوية المجال هي هوية مرتاديه ومتعاطيه والمتعاملين معه وعبره مع غيرهم من الشخوص والفواعل الاجتماعية غير المتجانسة (مالكي، 2016: 207). لذا سارعت الممارسة الدينية (التديّن) إلى إحاطة المجالات المقدّسة لديها بمدوّنة رموز تنظّم طقوسية (Jeveau, 2011: 40-42) تعاطي الأفراد مع الأمكنة والأشياء والأفعال الموصولة بطبيعة المجال. فالمسجد ليس بذلك المكان المتهيّئ دائمًا لممارسة طقوس أداء الفريضة وطقوس التعامل معه التي توصل المتدينين بعوالمهم الروحية التي ترسم حقله الهووي. فهو تصوّر وتمثّل يتعدّد ويتخالف عند مرتاديه الذين هم فواعل اجتماعية لا تنقطع عن ممارستها وتصوّراته وتمثّلاتها الاجتماعية (أكوافيفا وباتشي، 2011). فالمؤسسة المسجدية مجال فعل وتفاعل لا ينقطع عن بيئته الحضرية ولا يتعالى على حقله التنافسي حول السيطرة على المجال المحكوم بالخوف من الإقصاء (Rosanvallon, 1995: 118) في صياغة المشهد الحضري وعن معقولية إعادة بناء التموقعات ضمن المجال العمومي المشترك وبحثًا عن اعتراف ما يجعل منه فعلًا احتجاجيًا كما بيّن في بحثه Une mosquée pour exister حول نشاط شباب المسلمين في ستراسبورغ (Donnet, 2013: 219-234).

1 - المؤسسة المسجدية وإعادة تأسيس المركز الحضري

اخترنا بحثًا عن إجابة سوسيو حضرية للسؤال المركزي الأوّل للبحث يغطّي المجال الجغرافي للبحث وسط مدينة «المرناقية» الذي يضمّ «الجامع الكبير»[5] على الطريق الرئيسية الوحيدة التي تشقّ المدينة وحي «البساتين» الذي يمتدّ خلفه من جهة وحي «الجامع» المقابل له ، والذي شكّل منذ ثلاثينيات القرن الماضي قلب النسيج العمراني للمدينة ووسطه الروحي أي «الجامع العتيق»[6] الذي تحمل تسميته خطابًا سيميائيًا (بارت، 1982: 163) يعيد تذكير شاغلي الساكنة الحضرية بأنّه المركز الأقدم والمؤسّس لمورفولوجيا المدينة الأصل الذي على الذاكرة الجماعية أن تجدّد الاعتراف له بالدور التاريخي الذي لعبه في النظام الاجتماعي للمدينة وتشكّل النسيج العمراني حوله. فلم يكن للحيّ الذي يحتضن «الجامع العتيق» اليوم اسمًا اعتبارًا لكونه يشكّل عمرانيًا وحضريًا وسط المدينة الصغيرة. ورغم أنّ الشارع الكبير للمسجد يحمل اليوم اسم شارع عمر بن الخطّاب، فإنّ

(5) بدأت أشغال بناء الجامع الجديد على أرض منحتها بلدية المكان للمشروع استجابة إلى ضغوط مارستها عائلات زرق العيون وبن يدر، في 26 نيسان/أبريل 1974م وافتتح سنة 1978.

(6) يسمى الجامع العتيق وقد بني سنة 1933 وتم ترميمه سنة 1998 ودامت أشغال الترميم سنتين ليفتح الجامع أبوابه من جديد للمصلين سنة 2001.

الذاكرة الجماعية المجالية للسكان القدامى الذين تواصلنا معهم بالحي[7] يلقّبونه ضمن التداول اليومي بحي الجامع القديم.

لا يبعد «الجامع الكبير» الأكثر جدّة عن «الجامع العتيق» الأقدم إلّا مسافة قصيرة جدًّا، ويتمركز في تقاطع الشوارع الكبيرة التي تشقّ وتقطع المدينة. لذلك فإنّ السؤال الذي يلحّ على الحضور في هذا السياق، يتّصل بدواعي اتّخاذ قرار بناء مؤسسة مسجدية جديدة ونقل مركز الثقل الديني والحضري من الوسط القديم؟ ومن يقف خلف هذا التغيير؟ وهل يحتمل هذا التغيّر براديغم التنافس حول صوغ المشهد الحضري بين الجماعات الاجتماعية ضمن المدينة، بحثًا عن تأكيد شرعيات مجالية تاريخية تبيح احتكار جماعات اجتماعية سلطة التأثير في القرار الحضري أو اتّخاذه؟ أو ترجمة مجالية لديناميات تغيّر لعبة الهيمنة وأشكال الحضور في المجال؟

من الخطأ تسييج الفعل الديني المتمثّل هنا ببناء المؤسسات المسجدية ضمن المجال الحضري داخل الحقل الطقسي والتعبدّي، أي ضمن زمن الديني (هابرماس [وآخرون]، 2013: 181ـ205). فالمسجد بحسب عبد الرحمن الموسوي (Adelkhah et Moussaoui, 2009) لا ينقطع عن أن يكون مؤسسة محليّة وعنصرًا رئيسًا في هيكلة المجال الاجتماعي ومجالًا لرسم الحدود والتفاوض بين العام والخاص، يتجلّى على الأصعدة الاقتصادية مثلما الإدارية والاجتماعية والحضرية كما بالنسبة إلى مسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء (المثال المغربي) أو مسجد خاتم النبيين في كابول (المثال الأفغاني)، أو مسجد محمد الأمين في بيروت (المثال اللبناني) الذي قد أعاد بناؤه حسب ميرمر (Mermier, 2009) صوغ هيكلة الفضاء الحضري عبر شكل من أقلمة سياسية ذات نمط طائفي أضافت بُعدًا جديدًا إلى الطابع المنفتح لمركز المدينة الجديد. فالباحث يدعو ضمن بحثه إلى ضرورة مساءلة الرمزية المعمارية والتصوّرات المتناقضة التي أثارها المكان الذي خصّ به مسجد «محمد الأمين» ببيروت ضمن السياق الحضري الجديد لوسط المدينة، ولكن أيضًا في ما يتعلّق بالتراث الإسلامي اللبناني. وهو يرى أنّ تاريخه لا ينفصل عن تاريخ القيادة اللبنانية السنية. فبناء هذا المسجد يمظهر لعبة التنافس والتحالف التي تميز العلاقات بين مختلف الفاعلين الدينيين وفي الآن ذاته السياسيين. هذا التلازم بين السياسي والديني ولعبة الشدّ التي تكشفها أو تثيرها يتكرّر حضوره في تناول السوسيولوجيا الجزائرية أو أيضًا المغربية للمسجد والمدينة دون أن يشكل الحضري غاية البحث ومركز استشكاله بحثيًا كما في بحثنا هذا.

لا ينقطع إذا فعل تأسيس الجامع أو المسجد في الأمثلة المغربية أو اللبنانية أو

(7) مقابلة مع (م. ن) مكتبي بشارع الجامع يتراوح سنه بين 55 و60 سنة، أجريت يوم 11 آذار/مارس 2020. وهو ينتمي إلى أحد فروع عائلة «الجرابة» (نسبة إلى مدينة جربة من ولاية مدنين) التي سنفصّل في موقع لاحق من الورقة استعراض فروعها.

الجزائرية كما في المثال التونسي الذي يمثّل متن البحث، عن سياقه المجتمعي الذي يحيلنا إلى فواعل اجتماعية وإلى فعل اجتماعي يصطبغ ببنية مكانات وبنية تأثير في المجال التي يوجدها النظام الاجتماعي للمدينة والتي تضع جماعات اجتماعية ما في موقع السيطرة والثقل الموجّه لسيرورة تشكّل المشهد الحضري وديناميـاته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فتأسيس «الجامع الجديد» في الجزائر خلال القرن السابع عشر بحسب الباحثة سامية شرقي شكّل إجراءً جماعيًا نادرًا منح الجزائر مسجدًا كبيرًا بطقوس حنفيّة بديلًا من مسجد «السيدة» الذي انتخب لصلاة الباشوات منذ البداية، في حين انفتح الجامع الجديد منذ تأسيسه مباشرة على أداء وظيفة القضاء والانتصاب كمحكمة. وقد اتّجهت النيّة إلى موضعته منذ البداية في المركز الروحي والسياسي والاقتصادي لمدينة ظلت في حالة جمود انعكست ديناميتها في الحفاظ الدائم على البيئة المبنية وفي توحيد التحصينات وتشييد المباني الرئيسية أو ترميمها أو تجديدها أحيانًا وبخاصة المباني الدينية (Chergui, 2009).

شيّد الجامع العتيق الأقدم بمركز مدينة المرناقية في المثال التونسي منذ ثلاثينيات القرن الماضي أيضًا بتمويل من بعض العائلات الكبرى والعريقة في المنطقة ومساهمات تطوعيّة من السكان على غرار أغلبية المؤسسات المسجدية في القرى والمدن. لكنّ المهم لدينا هنا هو أنّ العائلات الكبرى[8] كان لها حضور لافت ومساهمات كبرى في تمويل بناء «الجامع العتيق» وكذلك في استعدادها لتمويل مشروع التوسعة الذي لم يتم في سبعينيات القرن الماضي، بحسب شهادة أحد السكّان القدامى[9] لنهج الجامع العتيق وأحد أعضاء لجنة مشروع صيانة وتوسعة الجامع العتيق الذي سينطلق في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي (1998). وظلّ هذا الجامع العتيق لأكثر من أربعة عقود مؤسسة حضرية تمارس وصاية رمزية على المجال الحضري من حولها وتمنحه وسطًا ومركزًا تتّجه إليه وعبره حركة تنقّل الأشخاص وتنتظم حوله الأنشطة الاقتصادية والتجارية.

غيرّ أنّه في سبعينيات القرن الماضي طرح بقوّة مشروع توسعة الجامع العتيق وترميمه بدعم وتمويل من عائلتي بن يدر والبوزيري والعزّابي أي الشق «الجربي» من العائلات الكبرى للمنطقة[10]، عبر شراء المنازل المحيطة به وإعادة تهيئته وبنائه من جديد حفاظًا على رمزيته وحضوره في الذاكرة الجماعية[11]. وقد اصطدم مشروع التوسعة هذا بمشاكل عقارية ومالية أضعفت إمكان تنفيذه تدريجيًا ليتحوّل بتدخّل من بعض عائلات «الجرابة»

(8) العريقة أمثال «البوزيري» أو «بن يدر» أو» العزّابي» أو «زرق العيون» أو عائلة «النوابلية».

(9) مقابلة مع (شبيل. ن). وهو معلم متقاعد واحد أعضاء لجنة صيانة الجامع العتيق، أجريت بتاريخ 9 آذار/مارس 2020.

(10) نفس المقابلة (شبيل. ن).

(11) نفس المقابلة (شبيل. ن).

و«القراوة» و«النوابلية»[12]؛ مثل عائلات الطيب زرق العيون وعمارة حريز والشاذلي براهم والحاج الزهّار والحاج سالم وعبد الحميد الكشباطي، إلى مشروع بعث مؤسسة مسجدية جديدة خارج المجال التاريخي الذي شغلته بالمدينة لمدة قاربت الأربعة عقود. نجحت هذه العائلات في خلق إجماع وقبول بهذا التحوّل الهيكلي في المشروع الذي أصبح يصبّ في قرار خلق مركز ووسط روحي جديد ستكون له استتباعات حضرية ستمسّ النسيج العمراني للمدينة ومورفولوجيتها المجالية والاجتماعية القديمة مثلما أنّه سيعيد بناء علاقات التوافق والتحالف بين العائلات الكبرى في صوغ المشهد الحضري ستكون المؤسسة المسجدية إطاره ومجاله الأمثل لممارسة الاختلاف الأيديولوجي والسياسي الذي سيرى النور بعامل ظهور ثنائية المؤسسة المسجدية بمركز المدينة. لم يكن هذا القرار الذي يتجاوز بُعده الديني التعبّدي ممكن التحقّق لولا الثقل المادي والسياسي للعائلات الكبرى المذكورة آنفا[13]. فلهذه العائلات الكبرى الأقدم بالمكان حضور فاعل في المدينة تستمدّه من شرعيتها الاجتماعية ولكن أساسًا من سردية نضالية سياسية تدّعيها صلب الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم[14] منحتها تأثيرًا قويًّا في القرار المحلّي وفي تدبير الشأن العمومي الحضري. فمن الناحية السياسية فإنّ الأغلب على المتداول هو هيمنة الحزب الحاكم كليًّا على الحياة السياسية للساكنة وللبلاد بعامة. وقد استدعى إنفاذ المشروع الجديد أن تحشد هذه العائلات النافذة ماليًا وسياسيًا[15] مصادرها ورساميلها المادية والسياسية والاجتماعية لخلق إجماع واسع حوله من جهة وممارسة ضغوط على السلطة المحليّة في المدينة ومجلس الولاية لتحويل الصبغة القانونية لأرض على ملك «المعمّرين» تقع وسط المدينة على تقاطع طرقها الرئيسية. وقد أدى هذا الرأسمال السياسي لهذه العائلات (التشيّع للنظام البورقيبي وادعاء النضالية السياسية) دورًا مهمًّا في إقناع السلطة المحليّة بتحويل كلّي لاستراتيجيتها من مشروع توسعة الجامع العتيق (دينامية إعادة إنتاج رمزي للمجال) وحلّ المشكلات العقارية المتّصلة به إلى تبنّي دينامية تغيير مجالي يكسر تاريخية الرمز المقدس لإعادة بنائه وفق تصوّر وتوظيف سياسي/مجتمعي، تولّد عنها نقل الثقل الديني مجاليًّا من «حي الجامع»، إلى قلب المدينة ووسطها عبر بناء مؤسسة مسجدية

(12) «الجرابة» نسبة إلى جزيرة جربة من ولاية مدنين و«القراوة» (القيروانيين) نسبة إلى مدينة القيروان. ونوابلية نسبة إلى ولاية نابل.

(13) المنحدرة من العائلة الجربية وبعض فروع العائلة القيروانية، عن مقابلة مع (م.ن)، مذكورة سابقًا.

(14) تأسّس تحت اسم الحزب الحر الدستوري سنة 1920 ثم أصبح يسمى الحزب الحر الدستوري الجديد في 2 آذار/مارس 1934 وأصبح يحمل تسمية الحزب الاشتراكي الدستوري في تشرين الأول/ أكتوبر 1964 ثم تحول ثانية إلى التجمع الدستوري الديمقراطي في 27 شباط/فبراير 1988 بعد انقلاب زين العابدين بن علي على الحكم البورقيبي في 7 تشرين الثاني/نوفمبر 1987.

(15) منهم كوادر حزبية ومنهم من تقلّد مناصب مثل السيد (ع.ح.ب) الذي تولى منصب رئيس بلدية المرناقية بين سنة 1985 وسنة 1992.

جديدة في أطراف حي البساتين (الوسط الروحي القديم) الملاصق للشارع الكبير.

أفضى تقاطع الرأسمال الاقتصادي والرأسمال السياسي عند هذه العائلات إلى خلق تحوّل عميق في النسيج العمراني للمدينة أنتج مشهدًا حضريًا جديدًا عبر استراتيجية نقل الثقل الروحي (الجامع) إلى وسط جديد تحوّل بعد بناء الجامع الجديد إلى مركز المدينة الجاذب ووسطها المحرّك أو الذي تتحدّد عبره الاتجاهات وتتوزّع المسارات والطرق الرئيسة. ولم ينتهِ تأثير هذه العائلات في فرض تغيير مسار استراتيجية السلطة المحلية بل إنّها موّلت وأشرفت على عملية تعبئة الموارد المالية والبشرية ومتابعة أعمال البناء والتشييد التي انطلقت سنة 1974 لتمتدّ على أربع سنوات حيث افتتح «الجامع الكبير» أبوابه لعموم المصلين سنة [16]1978. لم يغيّر تحوّل الوسط الروحي مركز المدينة فحسب، بل أعاد صنع المشهد الحضري وخلق دينامية جديدة (Agier, 2009) تقاطع ضمنها **السياسي** (أي بحث الحزب الحاكم بتحالف من العائلات الكبرى التي سلف ذكر أمثلة عن فروعها، عن افتكاك الفعل الديني في المجال الحضري) مع **الاجتماعي** المتجلّي في صراع الشرعيات الذي قسّم العائلات الكبرى في المدينة بين استراتيجية التغيير (سياسي مغلّف بالديني) واستراتيجية الترميم (الديني الذي يخفي السياسي) وغيرّ تبعًا لنتائجه تموقعها ضمن النظام الاجتماعي للمدينة. فالعائلات الكبرى المجاهرة والمتمسّك بالنهج البورقيبي في النضال السياسي ضد الاستعمار والموالية صراحة للنظام الحاكم، ساندت وموّلت فكرة تأسيس مؤسسة مسجدية جديدة. وهي بانحرافها عن المشروع الأصلي انمّا تعيد بهذا الفعل الديني في ظاهره بناء النظام الاجتماعي للمدينة وإعادة صوغ الروابط الاجتماعية بالمجال (Löw, 2015: 19) وبالشرعيات الاجتماعية. فتأسيس «الجامع الكبير»، وإن أعاد توزيع جغرافيا المقدّس، فإنّه دفع بمتغّير جديد ضمن المجال أعاد تشكيل الجغرافيا الذهنية للمجال الحضري (اليحياوي، 2013) عبر تحويل المركز الديني القديم والجماعات الاجتماعية التي ارتبطت به إلى هامش أفقده قوّته التأثيرية والتوجيهية على مورفولوجيا المقدّس وعلى مورفولوجيا الحركة ضمن وبين المجالات بالنظر إلى متغيري الوسط والهامش. فالفعل الديني ومضامينه المقدّسة تتقاطع مع الفعل اللاديني وتعزّز حضور وتأثير أبعاد تخرج عن رابطه بالمقدّس والروحيّ في أحيان كثيرة، تكون المؤسسة المسجدية ضمنه حقلًا لتمفصل السياسي والديني وفق تخالف المرجعيات والشرعيات متعدّدة الصيغ كما يتكرّر استنتاجه في الأمثلة الجزائرية والمغربية واللبنانية التي استدعيناها أثناء التحليل.

خلق تأسيس جامع جديد إضافة إلى ما سلف ثنائيات تنتمي لأكثر من حقل. ففي حقل اليومي اقتحمت عبارات القديم والجديد التداول اللغوي حول المجال. فالمؤسسة المسجدية الأمّ لم تعد «الجامع العتيق» إلّا في التدوين المادي الأثري على واجهتها. أمّا في

(16) مقابلة سابقة مع السيد «خميس الخياري» رئيس البلدية المعاصر لبناء الجامع الجديد.

اللسان اليومي المعبّر والناقل للحياة اليومية في المجال الحضري، فأصبحت تحمل تسمية «الجامع القديم». ثمّة، إذًا، تداخل خلقته تحوّلات المؤسسة المسجدية في تعاطي الحضري مع مورفولوجية مدينته، بين ماض غير منقطع يتسلّل لليومي عبر التغيّر البطيء للذاكرة المجالية الجماعية وحاضر غير مكتمل لم يستجمع بعد قوّة استحواذه على الصورة الذهنية للمجال. ذلك أنّ بنية العمران لا تنفصل عن بنية اللسان وبنية الإنسان كما حرص إدريس مقبول على تفكيك روابطها في دراسته الإنسان والعمران واللسان: رسالة في تدهور الأنساق في المدينة (مقبول، 2016: 58ـ60).

أمّا في الحقل الاجتماعي فقد أنتج تمازج الفعل السياسي والديني في بناء الجامع الجديد وافتكاكه وتحويله إلى وسط المدينة مورفولوجية، تحوّلات على غاية من الأهمية تجلّت في تعرية تخالف المرجعيات (بين الديني واللاديني) والمقاصد غير المعلنة من فعل بناء المؤسسة المسجدية. فلم تعد عائلات «العزابي» المتفرّعة عن العائلة ذات الأصول الجربية وبعض أفراد عائلة «بومعيزة» المتفرّعة عن العائلة «النابلية» (الهمامي الجلاصي، 2014: 51) تؤمّ الجامع الجديد واتّخذت من «الجامع العتيق» مجالها الخصوص لإعلان التعارض الاجتماعي مع تموقع العائلات التي تحالفت مع الحزب الحاكم والسلطة الجهوية والمحليّة في تأسيس الجامع الجديد. فقد بذلك المسجد/المركز قدرته السالفة على الجمع بين التيارين السياسيين المتعارضين ليتحوّل إلى مجال إحياء سياسي (العودة إلى الصراع السياسي القديم بين اليوسفية والبورقيبية) وإحياء ديني (تكوّن فرع محلّي من الاتجاه الإسلامي). ولم يكن هذا الانقسام بين العائلات الكبرى يدور في فلك مخصوص بعيدًا من العنونة الاجتماعية لهذا التموقع الجديد بل أصبح «الجامع الجديد» جامع السلطة (ممثّلا للدين الرسمي في التقسيم السياسي الجديد للمؤسسات المسجدية بساكنة المرناقية) في مقابل تحوّل «الجامع العتيق» إلى مجال رفض لا ينغلق في حقل الديني بل يشعّ على مدلولات اجتماعية (نقاوة الديني من السياسي). فعن عدد من أقدم سكان المكان الذين تواصلنا معهم فقد أصبح «الجامع العتيق» فضاء مسيّسًا بامتياز شغله المنتمون إلى ما كان يسمّى الاتجاه الإسلامي (النهضة حاليًا) وأصبح ذلك معلومًا ومتداولاً في يومي الساكنة. فلم تكن الانتماءات الأيديولوجية غير الخافية تمنع سابقًا تحالف العائلات الكبرى في دعم المؤسسة المسجدية الوحيدة بوسط المدينة ولم تنتج انقسامًا اجتماعيًا ضمن المؤسسة المسجدية ولا حولها ولا تنافس حول احتكارها إلّا بعد تأسيس «الجامع الجديد». فقد شكّل فعل التأسيس هذا لحظة تاريخية فارقة في بنية العلاقات الاجتماعية وبنية صناعة المشهد الحضري في المدينة حيث أدرج ثنائيات وتقسيمات جديدة على غرار «إسلام السلطة» المُقرن «بالجامع الكبير» الملتبس تأسيسه بالفعل السياسي ورهانات حقله اللاديني و«إسلام متعفّف» عن السياسي وحامل لفكرة النقاوة (اتخاذ مسافة عن اللاديني أو إعادة التمفصل مع الحقل السياسي) والذي اتّخذ من مؤسسة مسجدية (الجامع القديم «العتيق») فقدت للتوّ مركزيتها المجالية وثقلها المورفولوجي إطارًا لممارسة الاختلاف والتخالف ومأسسته

مجاليًا. وقد انتقل هذا التقسيم المجالي للفعل التعبّدي من الصفوة الحضرية (تنافس العائلات) إلى العموم وخلق انقسامًا ضمن الساكنة الحضرية لا نعتقد في احتكامه الحصري للبعد الديني (إسلام السلطة= الجامع الجديد /الإسلام المتعفّف= الجامع القديم) بقدر ما نستدعيه كحاصل توليفي للبعدين السياسي (الدستوريين واليوسفيين) والاجتماعي (سلطة الانتماء العائلي على موقف الانحياز).

ثمة، إذًا، تنافس على تملّك ثقل موجّه ومؤثر لصوغ المشهد الحضري بين تلك العائلات الكبرى للمدينة شكّلت المؤسسة المسجدية إحدى أهم آلياته التفاوضية القادرة على التحشيد والتعبئة الاجتماعية لإعادة ترتيب الروابط بالمدينة في اتّجاه يعيد تأكيد محورية الدين في علاقة المسلم بالمجالات تمثّلًا وممارسة (Raymond, 1998: 310)، فضلًا عن أنّ هذا التنافس حول صوغ المشهد الحضري أفضى بشكل ما إلى إضعاف أو تخفيف سلطة المركز/الوسط على مورفولوجيا حركة وانتشار الجسد في اتّجاه عظّم حضور الهوامش (الجديدة أو الوافدة) وجاذبيتها وأضعف تبعياتها الاقتصادية والاجتماعية والمجالية للمركز التاريخي في بعده الحضري المجالي لا الديني. فتأسيس الهوامش لمؤسساتها المسجدية المخصوصة والمحلية لا يلغي مركزية الديني في التراتبية المجالية حولها وعبرها وإنّما يتخّذ رهانه الاجتماعي بالأساس من الديني استراتيجية تعبئة وتحشيد مجتمعي لتغيير واقع مجالي يموقع طرفًا في الصراع هامشًا وآخر مركزًا. يضعنا هذا البعد أمام المستوى الثاني من إشكالية بحثنا التي تنقلنا من فعل صناعة المشهد الحضري عبر لعبة الوسط ورهاناته الدينية والسياسية والمجتمعية إلى فعل صراع الهيمنة على المجالات الحضرية الجديدة.

2 - المؤسسة المسجدية المحلية والاعتراف الاجتماعي (Honneth, 2000)

أفضى التوسّع العمراني السريع الذي شهده مجتمع الدراسة إلى تأسيس أحياء جديدة توزعت بين الرسمية التي أنشأتها مؤسسة حكومية للتعمير والبناء (حي السنيت أو حي الأندلس) وأحياء بنيت بصورة فردية من جانب السكان (حي الياسمين مثالًا). وقد ظلّ الحي الأوّل الأقدم يفتقد إلى مسجد محلّي إلى حدود سنة 2014 تاريخ بناء مؤسسته المسجدية الخاصة أي «جامع الأندلس». وقد خلق غياب المؤسسة المسجدية المحلية مورفولوجيا حركة وانتقال الأشخاص اتّسمت بالتخارج لدى شق من الساكنة يتّصل بالمتدينين الباحثين عن مجال لممارسة الطقوس التعبدية يوميًا. فهي مورفولوجيا تحيل مسارات الحركة ضمنها إلى خارج الحي وشوارعه في اتجاه وسط المدينة حيث يتواجد المركز الديني، «الجامع الكبير».

إنّ توثيق التبعية المجالية للأحياء الجديدة في المجال الحضري القديم اقترن باحتكار هذا القديم لمقدّس جاذب وموجّه لمورفولوجيا الحركية المجالية للأفراد والجماعات بما أن كلّ تنقّل في المجال ينتج حراكا بعبارة كوفمان (Kaufmann, 2014). فضمن هذه

الأحياء الطرفية الجديدة التي تكوّنت خارج مركز المدينة ينجلي حضور المؤسسة المسجدية كموضوع صراع بين الساكنين الجدد لحي الأندلس (2000) وحي الياسمين المحاذي له (2007 تقريبًا). فرغم أنّ الحي الأوّل بعث قبل سبع سنوات تقريبًا من الحي الثاني الجديد فإنّ هذا الأخير انطلق في بناء مؤسسته المسجدية منذ سنة 2012، وإن بخطى بطيئة جدًّا لم تسمح ببناء المسجد المبرمج في وقت قصير. وهو ما أرغم اللجنة المشرفة على مشروع المسجد بحي الياسمين على البحث عن تدعيم القدرة المادية عبر توسيع دائرة المتبرعين من خارج الحي من خلال تشريك متساكني الحي الأقدم (الأندلس) في إتمام بناء المسجد الجديد. إلّا أنّ النتيجة كانت مغايرة تمامًا حيث ولّدت الدعوة للتضامن الديني لإقامة الجامع المحلّي المشترك، فكرة انشاء مؤسسة مسجدية خاصة بالحي القديم على الرغم من توافر مؤسسة مسجدية منذ سنتين (جامع النخيل 2012) بحي بن يدر الجديد الملاصق لحي الياسمين وغير مكتمل البناء. وهنا يحضر بقوّة سؤال يستشكل دينية فعل التأسيس: ما الذي يدفع الفاعلين الحضريين إلى رفض تمويل مشروع مؤسسة مسجدية قادرة على احتواء المتدينين للحي القديم والجديد ويتشبّون ببناء مسجد خاص لا يبعد عن الأول أكثر من ثلاثمئة متر تقريبًا؟ إننا أمام ذات المعقولية المحرّكة للفعل الديني التي تجعل من المؤسسة المسجدية إطارًا لدينامية التنافس على صوغ المشهد الحضري عبر تملّك الوسط ورَوْحَنَتِهِ. فالمؤسسة المسجدية تغادر حيّز المقدّس ودينامياته الدينية وفاعليه التقليديين لتتحوّل إلى فاعل حضري ذي قوة تأثيرية في التحكّم في المجال وإعادة بناء علاقات القوّة بين الأفراد والجماعات الحضرية (العائلات الكبرى للمنطقة) لتكون أحد مظاهر ما يسميه زيمل بالتشكّل المجالي للمجتمعي (Boude, 2008) وتقاطع المجالي والمجتمعي (Segaud, 2010). فقبول سكان الحي الأقدم بالانخراط في المشروع الديني للحي الجديد إنما يصنع اعترافًا اجتماعيًا للوافدين الجدد (طبقة وسطى في أغلبيتها العظمى) بالسيطرة على المجال وعلى بنية العلاقات وبناء القوة ضمنه. لذلك فإنّ رفضهم الانخراط في المشروع لا يعبرّ عن تخالف رؤى أو خطابات دينية طالما تشكّلت حولها الصراعات حول المؤسسة المسجدية تاريخيًا ومنذ الاستقلال كما انتهى إلى ذلك منير السعيداني في دراسته حول المؤسسة المسجدية ما بعد الثورة التونسية (السعيداني، 2015). فسياق الرفض هنا مختلف ويحيل إلى مدلولات تتجاوز حقل الديني والمقدّس الذي يؤسّس له. وهو ما يتماهى مع ما عبرّ عنه أحد الحالات المدروسة من حي الأندلس الأقدم وجودًا. يقول م. د «الماء اللي ماشي للسدرة الزيتونة أولى به. ما سندفعه لسكان الحي الجديد الذي ما زال حديث البناء أولى لنا أن نبني به مسجدنا. نحن القدم بالمكان ونحن الأولى بأن نكون قبلتهم. شنوا اللي جاء البارح يولي قايد؟»[17]. فحول المسجد (دينية الشكل) وعبره تصاغ صراعات شرعيات دنيوية (لادينية المضمون) رهاناتها متعارضة تلغي بعضها

(17) مقابلة مع م.د أجريت يوم 11 آذار/ مارس 2020.

شرعيات تستمدّ منطقها من الأقدمية بالمكان وشرعيات مناقضة لا تعترف بسيطرة الأقدم على المجال الحضري والبناء السلطوي ضمنه وعلى مورفولوجيا أو خارطة حركة وانتقال الأشخاص داخله في حضور قويّ لتوازنات قوة ممكنة لكلّ جماعة اجتماعية لتوجيه مسار صراع المركز والهامش ضمن سيرورة التوسّع الحضري للمدينة.

لقد أفضى تأسيس المسجد المحلّي (جامع الأندلس 2014) إلى تغيير مسار حركة وانتقال الأشخاص وخلق دينامية جديدة فرضت تبعية الجديد (حي الياسمين الذي فقد ريادة تأسيس المؤسسة المسجدية) للقديم وإعادة ترسيخ شرعية الهيمنة على المجال التي يسندها الأقدم لنفسه ضمن النظام الاجتماعي للمدينة. وعليه، فقد فرضت الدينامية المحدثة مراجعات عميقة قلّصت إلى حدّ ما من تبعية الأحياء الطرفية للمركز الحضري والديني للمدينة روحيًا.

إنّ ما يوثق الصلة لدينا بين المؤسسة المسجدية والرابط الاجتماعي بالمجال الخاص وبرؤية الأفراد والجماعات الاجتماعية لمكانتها ولدورها في مجالها السكني هو ما راكمته ملاحظاتنا المباشرة ضمن المجال الحضري موضوع الدراسة. فلم يضعف فشل سكان الحي الجديد في إقناع ساكني الحي الأقدم بانخراطهم في تمويل إنجاز مشروع مؤسستها المسجدية المحلية، رهان تملّك المجال الديني الخاص. يقول أحد أعضاء اللجنة المشرفة على بناء مسجد حي الياسمين «اعرف أنّ مسجد حي الأندلس يحتوينا الكل لكن نحن من بادرنا بفكرة بناء مسجد خاص ولذلك لن نتنازل عن إتمامه. نريد أن يكون المسجد لنا وأن لا نبقى نتنقل إما للحي المجاور أو لوسط البلاد»[18]. فليس ثمّة ما يبرّر واقعيًا مواصلة التشبّث بإنجاز هذا الحي لمؤسسته المسجدية اعتبارًا لوجود جوامع ومساجد كافية لاستيعاب جمهور المتدينين في كلّ الأحياء القديمة والجديدة في الأوقات الاعتيادية لممارسة الطقوس التعبدية اليومية أو أيضًا عند الذروة المناسباتية التي تتكثّف فيها الطقوس التعبدية وجمهور المساجد. وهو ما يعمّق ما انتهينا إليه من استنتاجات حول خروج رهانات التنافس حول بناء المؤسسات المسجدية في المجال الحضري عن حقل المقدّس المتمحور في الثقافة العربية الإسلامية (الزاهي، 2011: 48) حول الله ليتحوّل من غاية (الزمن الديني= ديننة الدنيوي) إلى مصدر أو أداة (الزمن الدنيوي= دنينة الديني) ضمن لعبة الاعتراف الاجتماعي أو التجسّد المجالي لصراع الشرعيات الاجتماعية. فالمؤسسة المسجدية قوّة جذب مثلما تخلق التبعية المجالية والاجتماعية فإنّها تعيد توزيع تمثّلات المركز والهامش وتعيد مراجعة بناء التموقعات ضمن المدينة. فالنظام الاجتماعي للمدينة التي بدأت تعرف توسّعًا عمرانيًا وتغيرات كبرى وعميقة في نسيجها العمراني الذي غيّر طابعها من الريفي (القروي) إلى الحضري (المديني) اتّخذ من المسجد المحلّي وسيلة لإعادة إنتاج نفسه وتبرير بنية

(18) مقابلة أجريت مع س.ب يوم 12 آذار/مارس 2020.

تموقعات الأسَر الكبرى بالمجال تاريخيًا يكشفه هذا الصراع حول المركزية الدينية وتحويل مورفولوجيا المقدّس وتسلّل السياسي كبوابة العائلات الكبرى لافتكاك الوسط ورمزيته الروحية من العائلات التي اقترن بها وجود أقدم الجوامع بالمدينة. فتغيّر مورفولوجيا المقدّس ضمن المدينة لا ينفصل عن سياقاته الاجتماعية وعن النظام الاجتماعي للمدينة بما يعنيه من بناء القوة والهيمنة. إننا أمام فعل لاديني «يُدنْينُ» المجتمعي شكلًا بحثًا عن فاعلية أوسع لتغيير البناء الاجتماعي للمدينة اعتمادًا على تغيير دينامية إضعاف المراكز التاريخية والقديمة وتوهين قوتها التوجيهية كمجالات جذب وتحكّم في باقي المناشط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بالمدينة، عبر تفتيت مركزية المقدّس وتركّزه في الوسط التاريخي إلى نواتات هامشية توزّع جمهور المتدينين وتمنع تكتّلهم الواسع في الوسط الحضري موضوع الصراع حول الهيمنة الاجتماعية تاريخيًا.

خاتمة

إنّ علاقة الفرد الاجتماعي بالدين تظلّ علاقة ثقافية تحيل إلى مدوّنته القيمية المكتسبة مراكمة من خلال حياته الاجتماعية وما توفّره له من ممكنات الفعل وتشبيك الروابط والعلاقات الاجتماعية. وفي هذا السياق ينكشف الفعل الديني للفرد الحضري فعلًا مجاليًا يحتمل أثر التفاعلات الاجتماعية وبنية علاقات القوّة والسلطة ضمنه وعبره. وقد رأينا في دراستنا هذه مثلما في الأمثلة البحثية العربية التي استدعيناها ضمن التحليل، أنّ المسجد غادر حقله الديني وعوالمه المقدسة لينخرط أو يقتحم كأحد أوجه وآليات صناعة المشهد الحضري وديناميات الصراع حول المجال والشرعيات المجتمعية داخل المدينة. فإضافة إلى البعد السياسي للمؤسسات المسجدية والتصاقها تاريخيًا بالصراعات السياسية حول السلطة ومن أجلها في الأمثلة العربية التي اطلعنا على نتائجها، فإنّها لا تنقطع عن سياقها الاجتماعي الذي تتلوّن وتعدّد ضمنه أبعادها ووظائفها بحسب تحوّلات وتبدّلات السياقات المجتمعية التي أوجدتها وتواجدت ضمنها. فلا تظلّ ملتصقة كليًا بالزمن الديني أو المقدس بقدر ما يكون هذا الزمن الديني أحد مصادر الصراع الاجتماعي حول الهيمنة على فضاء العيش وإنتاجه (Hayot, 2002) وإعادة صياغة العلاقة بالمكان والمجال ضمن المدن بين أحيائها القديمة وما ينتج ضمنها من التوسعات العمرانية والحضرية الجديدة التي تبحث لها عبر المؤسسة المسجدية عن آليات رفض مكانة الهامش وإعادة ترتيب المكانات داخل المجال الحضري.

وقد مثّلت المؤسسة المسجدية كما أسلفنا إطارًا للتنافس من أجل التموقع ضمن المشهد الحضري وامتلاك سلطة التأثير والفرض لا في مضامينه الدينية بل المدينية (اللادينية) عبر مركزية المسجد مجاليًا من جهة استحواذه على الوسط الحضري أو خلق وسط حضري مورفولوجيًا بعامل حضوره المتكرّر في الحياة اليومية للحضري الملتزم بطقوسه التعبّدية التي تحوّل المسجد في أوقات متفرّقة من اليوم والليل إلى نقطة جذب وتوزيع لحركة

انتقال الفرد المتديّن في المجال الحضري. لذلك لم تتحوّل المؤسسة المسجدية إلى إطار للتنافس بين جماعات اجتماعية تصرّ على ان تظلّ محور الفعل الحضري ضمن المديني عبر الاعتراف الاجتماعي والصراع إلا حينما انتزع الجديد من القديم قدرته على الجذب بما هو وسط تتمركز حوله وفي اتجاهه كل الأنشطة. فتأثير المركز الروحي الجديد لا ينغلق في حقل الديني والمقدس بل سينسحب أثره على مورفولوجيا المدينة ونسيجها العمراني الذي سيتّخذ له وجهة جديدة ووجهًا جديدًا.

المراجع

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم [د. ت.]. **لسان العرب.** القاهرة: دار المعارف، مج 3.

أكوافيفا، سابينو وإنزو باتشي (2011). **علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات.** ترجمة عز الدين عناية. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

أوجيه، مارك (2016). **إنثروبولوجيا العوالم المعاصرة.** ترجمة وتقديم طواهري ميلود. الجزائر: ابن نديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية.

أوجيه. مارك (2018). **اللاّ أمكنة: مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة.** ترجمة ميساء السيوفي. المنامة: مكتبة 335.

بارت، رولان (1982). «السيمياء والتمدين.» ترجمة محمد حمود، ضمن ملف مسألة المدينة والمدينة العربية، **الفكر العربي:** العدد 29.

بارتولد. ف. (2013). **تاريخ الحضارة الإسلامية.** ترجمة حمزة طاهر. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

بوعزيزي. محسن (2009). «سيميولوجيا مدينة تونس.» **إضافات:** العدد 5.

بوعزيزي، محسن (2010). **السيميولوجيا الاجتماعية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

تايلر، تشارلز (2015). **المتخيلات الاجتماعية الحديثة.** ترجمة الحارث النبهان. بيروت: المركز العربي للبحاث ودراسة السياسات.

جعواني. وديع (2018). «سوسيولوجية الأماكن الدينية بين البنية المزدوجة والوظيفة الضائعة حالة المسجد بالمغرب.» مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، <org.ssrcaw.www//:https>.

جعيط، هشام (2000). **الفتنة: جدلية السياسي والديني في الإسلام المبكّر.** ط 4. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

جعيط، هشام (2007). **في السيرة النبوية، ج 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

دوركايم، إميل (1966). **الفلسفة وعلم الاجتماع.** ترجمة حسن أنيس. القاهرة: المكتبة الإنجلو مصرية.

دوركايم، إميل (2017). **التربية الأخلاقية.** ترجمة السيد محمد البدوي. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

راولز، آن وارفيلد (2015). «نظرية المعرفة عند دوركايم.» ضمن كتاب **الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم.** ترجمة حسن أحجيج، ملف بحثي. الدار البيضاء: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الزاهي، نور الدين (2005). **المقدّس الإسلامي.** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

الزاهي، نور الدين (2011). **المقدّس والمجتمع.** الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

السعيداني. منير (2014). «تحولات الحقل الديني في تونس.» مؤمنون بلا حدود، كانون الثاني/يناير. <https://www.mominoun.com/pdf1/2014>.

السعيداني. منير (2015). «المؤسسة المسجدية في زمن عاصف: ملاحظات ميدانية في الحالة التونسية.» مؤمنون بلا حدود، كانون الأول/ديسمبر. <https://www.mominoun.com/pdf1/2015>.

السعيداني، منير (2018). **حالة المساجد والجوامع والنزاعات فيها وحولها 2011-2015: تقرير الحالة الدينية في تونس 2011-2015.** بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، مج 1.

صبحي منتصر، مهيتاب (2015). «التصورات النقدية للمدن الكوزموبولويتانية وأثر نمذجتها على روحانية المكان.» الحكمة. <https://hekmah.orgmuq1erLySbWF5SK64FCAXM>.

عزب، خالد (2013). **فقه العمران: العمارة والمجتمع والدولة في الحضارة الإسلامية.** القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

غراسي، فالنتينا (2018). **مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية.** ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الكناني، كامل وسهام خروفة (1999). «الاعتبارات الاقتصادية في انشاء وتطوير المدينة العربية والإسلامية.» **مجلة المخطط والتنمية** (جامعة بغداد): العدد 8.

مالكي، عبد الرحمن (2016). **مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة.** الرباط: دار أفريقيا الشرق.

مقبول. إدريس (2016). «المدينة العربية الحديثة، قراءة سوسيو لسانية في اعراض مرض التمدّن.» **مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**: السنة 4، العدد 16.

ممفورد، لويس (2016). **المدينة على مرّ العصور: أصلها وتطوّرها ومستقبلها**. ترجمة إبراهيم نصحي وحسين نصّار. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ج 1.

المنجي، وارده (1993). «جذور الحركة اليوسفية.» **المجلة التاريخية المغاربية** (تونس): العددان 71ـ72، أيار/مايو.

منديب، عبد الغني (2006). **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**. الرباط: أفريقيا الشرق.

هابرماس، يورغن [وآخرون] (2013). **قوة الدين في المجال العام**. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

هارفي، ديفيد (2005). **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي**. ترجمة محمد شيّا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

هارفي، ديفيد (2017). **مدن متمرّدة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر**. ترجمة لبنى صبري. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الهرماسي، عبد الباقي (2000). «علم الاجتماع الديني: المجال-المكاسب-التساؤلات.» في: **الدين في المجتمع العربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الهمامي الجلاصي، صابرين (2014). «الجماعات الإسلامية في تونس: مدينة المرناقية دراسة حالة.» إشراف مهدي مبروك (مذكرة بحث لنيل شهادة الماجستير غير منشورة).

اليحياوي. شهاب (2013). **توزيع الفضاء المديني والتغيّر الاجتماعي**. تونس: مركز النشر الجامعي.

اليحياوي. شهاب (2018). **الدين والمجال العام: الانفتاح الحذر والانغلاق المرن، تقرير الحالة الدينية في تونس، 2011ـ2015**. بيروت: مؤمنون بلا حدود، مج 4.

اليحياوي. شهاب (2020). «الإيكولوجيا السوسيو اقتصادية للعنف الحضري: محاولة في المقاربة الايكولوجية للعنف الحضري.» في: **المجتمع المدني والايكولوجيا السياسية (كتاب جماعي)**. تقديم عياد ابلال. القاهرة: روافد للنشر ومجلة باحثون.

اليحياوي، شهاب (2020). «إعادة تأسيس المقدّس الديني في الإسلام: الرمز الديني والمجال.» مؤمنون بلا حدود، .<https://www.mominoun.com/articles>.

Agier, Michel (2009). *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant. (Coll. Anthropologie prospective; no. 5)

Berger, Peter et Thomas Luckmann (2006). *La Construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin.

Bouchrara-Zannad, Traki (1994). *La Ville mémoire: Contribution à une sociologie du vécu*. Paris: Méridiens-Klincksiec. (Sociologies au quotidien)

Boudes, Philippe (2008). «Simmel et l'approche sociologique de l'environnement, Emulations.» <http://shortlinks.revue-emulations.net/boudes>.

Bouhdiba, Abdelwahab et Dominique Chevallier (1982). *La Ville arabe dans l'islam*. Tunis: CERES; Paris: C.N.R.S.

Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction, Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

Chergui, Samia (2009). «La «Nouvelle Mosquée» d'Alger: Le déroulement d'une procédure constructive au XVIIe siècle.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée:* no. 125, juillet.

De Certeau, Michel (1990). *L'invention du Quotidien*. Paris: Gallimard.

Donnet, Claire (2013). «Une mosquée pour exister.» *Archives de sciences sociales des religions*: vol. 162.

Durkheim, Emile (1986). *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France.

Eliade, Mircéa (1982). *Le Sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

Encyclopedie-del'islam, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-lislam/masdjid COM>.

Fariba Adelkhah et Abderrahmane Moussaoui (2009). «Les Mosquées: Espaces, institutions et pratiques.» «Introduction.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée:* no. 125, juillet (consulté le 18 décembre 2020), <http://remmm.revues.org/6157>.

Franck Mermier (2009). «La Mosquée Muhammad al-Amîn à Beyrouth: Mausolée involontaire de Rafic Hariri.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée:* no. 125, juillet, pp. 177-196.

Grafmeyer, Yves (1994). *Sociologie urbaine*. Paris: Nathan Université.

Grafmeyer, Yves et Isaac Joseph (2009). *L'école de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine* (Collectif). Paris: Flammarion.

Hayot, Alain (2002). «Pour une anthropologie de la ville et dans la ville: Questions de méthodes.» Revue européenne des migrations internationales: vol. 18 -no. 3 <http://journals.openedition.org/remi/2646> (consulté le 11 avril 2020).

Honneth, Axel (2000). *La Lutte pour la reconnaissance*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Les Éd. du Cerf.

Jeveau, Claude (2011). *Sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Presses Universitaires de France. (Que-sais-je)

Joseph, Isaac (1995). *Prendre place, espace public et culture dramatique*. Colloque de Cerisy. Paris: Editions Recherches-Plan urbain.

Joseph, Isaac (2003). *La Notion de public: Simmel, l'écologie urbaine et Goffman*. Paris: Presses Universitaires de France.

Kaufmann, Vincent (2014). *Retour sur la ville: Motilités et transformations urbaines*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes. (Coll «Espace en société»)

Kerrou, Mohamed (2009). «*La Grande Mosquée de Kairouan*.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée:* no. 125, juillet.

Ledrut, Raymond (1968). *Sociologie urbaine*. Paris: Presses universitaires de France. (Coll «Le Sociologue»)

Lefebvre, Henri (1968). *Le Droit à la ville*. Paris: éd Anthropos.

Lefebvre, Henri (1974). *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1ère éd. (réédition 2000).

Lévy, Albert (2005). «Formes urbaines et significations: Revisiter la morphologie urbaine.» *Espaces et sociétés*: vol. 4, no. 122.

Martina, Low (2015). *Sociologie de l'espace*. Traduit de l'allemand par Didier Renault. éd de la maison des sciences de l'homme, Paris.

Muret, Jean-Pierre, Yves-Marie Allain et Marie-Lise Sabrié [et al.] (1987). *Les Espaces urbains*. Paris: Ed. Moniteur.

Raymond, André (1998). *Ville Musulmane: La Ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe -XVIIIe siècles)*. Damas: Presses de l'Ifpo.

Rémy, Allain (2005). *Morphologie urbaine: Géographie, aménagement et architecture de la ville*. Paris: Armand Collin.

Rosanvallon, Pierre (1995). *La Nouvelle question sociale: Repenser l'Etat-providence*. Paris: Ed. du Seuil.

Segaud, Marion (2010). *Anthropologie de l'espace, Habiter, fonder, distribuer, transformer.* Paris: Armand Colin.

Simmel, Georges (1981). *Sociologie et epistémologie*. Introd. Julien Freud. Paris: Paris: Presses Universitaires de France.

Torrekens, Corinne (2009). «L'espace de la mosquée à Bruxelles: Nouveaux liens sociaux et investissement politique.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*: no. 125, Juillet

Torrekens, Corinne (2009). *L'islam à Bruxelles*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.

Webber, Melvin M. (1996). *L'urbain sans lieu ni bornes*. Paris: Éd de l'Aube.

Youssef, Belel (2011). *Le Cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Ecole normale supérieure de Lyon, ENS éd.

التأثيرات الاقتصادية للهجرة الدولية في القرى الجبلية في فلسطين

قرى شمال شرق رام الله نموذجًا

ياسر شلبي

حاصل على درجة الماجستير في الدراسات الدولية في جامعة بيرزيت.

مجدي المالكي

أستاذ في علم الاجتماع في جامعة بيرزيت سابقًا.

ملخص

تبحث هذه الدراسة في التأثيرات الاقتصادية للهجرة الدولية في القرى الجبلية في فلسطين، واستندت إلى حالة دراسية من أربع قرى شمال شرق رام الله، ثلاثة منها ما زالت الهجرة فيها تتوسع باضطراد، والرابعة لم تشهد الهجرة منها توسعًا ملحوظًا كما في القرى الثلاث الأخرى، على الرغم من أنها تقع في المنطقة نفسها. استخدمت الدراسة مزيجًا من أساليب البحث الكيفي والكمّي، ومن خلال عمل ميداني موسع في القرى المبحوثة وفي الولايات المتحدة الأمريكية. كيفيًا، استندت الدراسة إلى منهج التاريخ الشفوي من خلال مقابلات فردية وجماعية مع مقيمين ومهاجرين من هذه القرى، ومقابلات مع مؤسسات رسمية ومحلية. وكمّيًا، استندت الدراسة إلى تحليل ما هو متوافر من بيانات إحصائية رسمية وغير رسمية.

Abstract

This study examines the economic effects of international migration on the mountain villages in Palestine. It is based on a case study of four villages northeast of Ramallah, three of which migration continues to expand steadily, and the fourth has not witnessed a significant migration expansion as in the other three villages, despite its location in the same area. The study relied on a mixture of qualitative and quantitative research methods through extensive field work in the surveyed villages and in the United States of America. Qualitatively, the study was based on the oral history approach through individual and group interviews with residents and migrants from these villages and

interviews with official and local institutions. Quantitatively, the study was based on an analysis of the available official and unofficial statistical data, in addition to a survey of economic establishments in the village of Al Mazraa Al Sharqiah, which was carried out specifically for the purposes of this study.

مقدمة

تنتشر الهجرة في جميع دول العالم تقريبًا، ويزداد عدد المهاجرين الدوليين سنويًا، حيث ارتفع عددهم من 247 مليونًا في عام 2013 (World Bank, 2016) إلى 272 مليون مهاجر في عام 2020 (IOM, 2020). وللهجرة الدولية تأثيراتها في المهاجرين وغير المهاجرين، سواء في بلدان المنشأ أو في بلدان المقصد، حيث تتحمل الأُسَر المعيشية والمجتمعات المحلية والاقتصادات الوطنية آثار الهجرة مباشرة (الأمم المتحدة، 2013). وعلى الرغم من الأهمية الاقتصادية الكلية للتحويلات المالية للمهاجرين وعلى دخل أسَرهم، فإن مدى إسهام الهجرة الدولية والتحويلات المالية في تحقيق نمو اقتصادي وتنمية مستدامة وطويلة الأجل في المناطق المرسلة للمهاجرين يبقى موضع تساؤل. وقد كانت هذه القضية موضع نقاش على مدى العقود الماضية، حيث برزت آراء متباينة بهذا الخصوص.

كانت بداية الهجرة الفلسطينية للخارج في حقبة الدولة العثمانية، وكجزء لا يتجزأ من الهجرة السورية (بلاد الشام) قبل تقسيمها إلى أقطار سورية ولبنان وفلسطين والأردن (ربيع، 1974). ففي ظل عمليات التهجير الجماعية المنظمة التي مارسها الاستعمار الأجنبي على فلسطين، برزت كذلك بعض الهجرات الفردية أو الأسَرية، سواء بغرض التعليم أو العمل أو الالتحاق بالأسرة.

تركزت الهجرة الفلسطينية للخارج من المناطق الجبلية بوجه عام، وفي محافظة رام الله والبيرة، لا يخلو أي تجمع سكاني فيها من وجود عدد من سكانه في المهجر، لكن حجم الهجرة من هذه التجمعات يتفاوت، حيث يكون محدودًا بأفراد في بعضها، وأكثر اتساعًا في أخرى، ليصل عدد المهاجرين في بعض هذه التجمعات أضعاف المقيمين فيها (علقم وربيع، 1990: 105ـ106).

أهمية البحث: على الرغم من الانتشار الواسع لظاهرة الهجرة الدولية على مستوى العالم، لا تزال هناك الكثير من الفجوات المعرفية حولها، وبخاصة تأثيراتها الاقتصادية في بلدان المنشأ والمجتمعات المحلية الأصلية. ويعود نقص المعرفة، بصورة أساسية، إلى النقص الكبير في البيانات والدراسات المتخصصة لدراسة هذه الظاهرة (Mendola, 2006). وعلى الصعيد الفلسطيني، لا تلقى هذه الظاهرة الاهتمام البحثي الكافي، حيث لا يتوافر الكثير من الدراسات والأبحاث حولها، ذلك على الرغم من أنها حاضرة منذ منتصف القرن التاسع عشر.

تناقش هذه الورقة التأثيرات الاقتصادية للهجرة الدولية على قرى الهجرة الجبلية في فلسطين، بحيث نناقش تأثيرات الهجرة وما يرتبط بها من تحويلات مالية على القطاعات الاقتصادية المختلفة ومدى استثمار المهاجرين فيها، بما يشمل قطاعات الزراعة والصناعة

والخدمات والاستثمار العقاري. وتناقش الورقة أيضًا أثر الهجرة على قطاع التشغيل في القرى المبحوثة، من حيث فرص العمل والبطالة. وبهذا، فهي، معرفيًا، تسهم في النقاش الدائر عالميًا حول تأثيرات الهجرة الاقتصادية على بلدان المنشأ للمهاجرين.

إشكالية البحث: تسعى هذه الدراسة للإجابة عن سؤال أساسي: ما هي تأثيرات الهجرة الاقتصادية على المجتمعات المحلية المرسلة للمهاجرين في فلسطين، بما يشمل القطاعات الاقتصادية المختلفة؛ الزراعة والصناعة والخدمات والعقارات، وبما يشمل أيضًا سوق العمل والبطالة.

تتناول الدراسة هذا السؤال بالتحليل بالاستناد إلى بعض الأطر النظرية، حيث ناقشت بعض النظريات مدى التأثيرات الاقتصادية للهجرة على البلدان المرسلة للمهاجرين، في إطار نقاش علاقة الهجرة الدولية بالتنمية. استند جزء منها إلى النظرية الكلاسيكية الجديدة في تفسير تأثيرات الهجرة في المجتمعات المرسلة للمهاجرين، واستند جزء آخر إلى النموذج البنيوي ونظرية التبعية (Massey [et al.], 1993; Rahman, 2000). اعتقد المنطلقون من النظرية الكلاسيكية الجديدة في الاقتصاد بأن للهجرة الدولية أثرًا إيجابيًا في التنمية، منطلقين من أن الهجرة مبنية على قرارات عقلانية للأفراد، وترى أن تدفق التحويلات المالية من المهاجرين، فضلًا عن الخبرات والمهارات والمعارف التي ينقلها المهاجرون العائدون، تسهم في النمو الاقتصادي في البلدان المرسلة للمهاجرين (Penninx, 1982; Ratha, 2003; World Bank, 2006).

في المقابل، يرى من يتبنون النموذج البنيوي ونظرية التبعية أن للهجرة الدولية أثرًا سلبيًا في التنمية، فالهجرة بنظرهم تؤدي إلى تغيير على نمط المجتمعات المرسلة للمهاجرين، حيث يصاحبها تزايد في اللامساواة وانتشار ثقافة الفردانية، وتؤدي إلى زعزعة استقرار هذه المجتمعات اقتصاديًا من خلال بروز مجتمعات غير منتجة لكونها تعتمد أكثر فأكثر على التحويلات المالية، والتي تنفق، بصورة أساسية، على سلع كمالية وعلى الاستهلاك، ونادرًا ما تستثمر في المشاريع الإنتاجية. وبهذا فالهجرة تسهم في تقويض الاقتصاد المحلي وحرمان المجتمعات من قواها العاملة (Lipton 1980; Rahman, 2000; Rubenstein, 1992; Massey [et al.], 1993).

لاحقًا لهذين الاتجاهين، برز اتجاه ثالث ركز على وضع سلوك المهاجرين الأفراد في سياق مجتمعي أوسع، والنظر إلى الأسرة، بدلًا من الفرد، كأساس لاتخاذ قرارات الهجرة. ويصور هذا الاتجاه الهجرة على أنها سلوك لتقاسم المخاطر في إطار الأسرة، حيث تؤدي الهجرة وما يترتب عليها من تحويلات مالية دورًا أساسيًا في تأمين الدخل للأسر في بلدان المنشأ، وتوفر أيضًا مصدرًا محتملًا للرأسمال الاستثماري (Stark, 1978; Stark, 1991; Taylor, 1999). وبهذا، تكون الهجرة واحدة من الاستراتيجيات التي تتبعها الأُسَر للتغلب على قيود السوق المختلفة، وتمكين الأسَر من الاستثمار في الأنشطة الإنتاجية وتحسين سبل عيشهم بشكل دائم (De Haas, 2007a).

لقد برزت مجموعة من الدراسات الإمبريقية التي أظهرت أن آثار الهجرة على

التنمية قد تكون أكثر إيجابية مما يعتقد. فقد أظهرت هذه الدراسات أن الأسَر المهاجرة تميل إلى الاستثمار أكثر من الأسَر غير المهاجرة، وأن النمط الاستهلاكي لأسر المهاجرين والاستثمارات غير المنتجة، كبناء المنازل مثلاً، لها تأثيراتها الإيجابية على مراكمة الدخل في المناطق المصدرة للهجرة، وتمتد تأثيراتها، بشكل غير مباشر، لتشمل الأسَر غير المهاجرة (Taylor [et al.] 1996; Massey [et al.], 1998; Ozdan and Schiff, 2005). وعلى الرغم من انتشار مثل هذه الدراسات، إلا إنها تركزت في أمريكا اللاتينية، وبخاصة في المكسيك، وبهذا فإنه من غير الواضح مدى انطباق نتائج هذه الدراسات حول تأثيرات الهجرة في المناطق المرسلة للمهاجرين خارج نصف الكرة الغربي (De Haas, 2007a)، حيث إن هناك غيابًا واضحًا لمثل هذه الدراسات والنقاشات التي ترتبط بالبلدان المصدرة للهجرة في مناطق جنوب وشرق البحر المتوسط (Massey [et al.], 1998). وهذا ينطبق على الحالة الفلسطينية، حيث لم يبرز اهتمام واضح في دراسة آثار الهجرة.

منهجية البحث: استندت هذه الدراسة إلى مزيج من أساليب البحث الكيفي والكمي، ومن خلال عمل ميداني موسع في القرى المبحوثة وفي الولايات المتحدة الأمريكية. كيفيًا، استندت الدراسة إلى منهج التاريخ الشفوي من خلال مقابلات فردية وجماعية مع مقيمين ومهاجرين من هذه القرى، ومقابلات مع مؤسسات رسمية ومحلية. وكميًا، استندت الدراسة إلى تحليل ما هو متوافر من بيانات إحصائية رسمية وغير رسمية، إضافة إلى مسح لمنشآت اقتصادية في قرية المزرعة الشرقية نُفذ خصيصًا لأغراض هذه الدراسة.

ولصعوبة تغطية القرى الفلسطينية كافة التي تنتشر فيها ظاهرة الهجرة إلى الخارج، وتستمر هذه الظاهرة فيها بالازدياد، ومن أجل التعمق في الكشف عن تأثيرات الهجرة الاقتصادية في القرى الفلسطينية التي تنتشر فيها الهجرة، تركز الدراسة على أربع قرى جبلية تقع إلى الشمال الشرقي من مدينة رام الله، كحالة دراسية، والتي بدأت الهجرة فيها مبكرًا، ثلاث منها ما زالت الهجرة فيها تتوسع باضطراد، وهي قرى المزرعة الشرقية ودير دبوان وترمسعيا، أطلقنا عليها «قرى الهجرة» في هذه الدراسة للتسهيل على القارئ، والرابعة هي قرية خربة أبو فلاح التي لم تشهد الهجرة منها توسعًا ملحوظًا كما في القرى الثلاث الأخرى، على الرغم من أنها تقع في المنطقة نفسها.

استندت الورقة إلى الإحصاءات التي وفرتها التعدادات العامة للسكان والمنشآت الخاصة بقرى الهجرة المشمولة في الدراسة، وإلى بعض الإحصاءات التي تم جمعها لأغراض هذه الدراسة حول التحويلات المالية، واستثمارات المهاجرين في المجالات الاقتصادية المختلفة، ومن ضمنها بيانات تم جمعها من منشآت اقتصادية يزيد عدد العاملين فيها عن 10 عمال لمستثمرين من قرية المزرعة الشرقية، وعن مدى مساهمة تحويلات المهاجرين المالية في تأسيسها، وقد تم التركيز في هذا المجال على قرية المزرعة الشرقية لصعوبة جمع البيانات التفصيلية عن المشاريع الاستثمارية من القرى كافة المشمولة في الدراسة. وفي الوقت نفسه، اعتمدت هذه الورقة في تحليل التأثيرات الاقتصادية للهجرة على مقابلات مع مقيمين ومغتربين من قرى الهجرة.

أولًا: الهجرة والتحولات على القطاع الزراعي

مثلت الهجرة العامل الأهم في إعادة تكوين البنية الاقتصادية في قرى الهجرة، وكان هذا التأثير شاملًا لمجمل النشاطات الاقتصادية. فالهجرة أدت إلى اضمحلال القطاع الزراعي إلى درجة تكاد تصل إلى الغياب، وفي المقابل برزت نشاطات اقتصادية أخرى في قطاعات الصناعة والتجارة والخدمات، بما فيها مشاريع كبيرة من حيث حجم الاستثمار، ومن حيث حجم التشغيل، إضافة للاستثمار الكبير في بناء المنازل وفي العقارات.

لقد أتاحت الهجرة لقرى الهجرة الموارد المالية اللازمة للاستثمار في بعض المشاريع الاقتصادية خارج القطاع الزراعي ذات طابع محلي أو وطني. صحيح أن السياق الاستعماري الذي مرت به فلسطين كان العامل الأساس في تهميش القطاع الزراعي ولا سيما بعد الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، إلا أن ضعف الإنتاجية الزراعية في قرى منطقة شمال شرق رام الله كان عاملًا أساسيًا أيضًا في تهميش هذا القطاع.

وفي دراسته عن قرية بيتين التي تقع في المنطقة نفسها التي تغطيها دراستنا هذه، اعتبر عبد الله لطفية أن الهجرة هي القوة الأكثر أهمية في إعادة تشكيل البنية الاجتماعية الاقتصادية للقرية منذ نشأتها في عام 1841. فقد أتاحت الهجرة للقرويين من بيتين زيادة حيازاتهم من الأراضي، وتطوير اقتصاد نقدي، والاستثمار في المشاريع الاقتصادية ذات الطابع المحلي والوطني (Lutfiyye, 1961: 156).

تاريخيًا، وقفت مجموعة من العوامل وراء تراجع القطاع الزراعي في فلسطين، ومن ضمنها إلحاق الاقتصاد الفلسطيني بالاقتصاد الرأسمالي العالمي الذي بدأ من أواخر المرحلة العثمانية، وتعمق مع المرحلة البريطانية، وتعزز أكثر فأكثر مرحلة الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي.

وتشير الإحصاءات الرسمية إلى أن مساهمة القطاع الزراعي تقتصر على نحو 6.7 بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي، واقتصرت نسبة العاملين فيه على 6 بالمئة فقط من إجمالي القوى العاملة الفلسطينية، في الربع الثالث من عام 2020 (ماس 2020)، هذا على الرغم من أن مساهمة القطاع الزراعي في الاقتصاد الفلسطيني كانت أكبر من ذلك كثيرًا سابقًا. فحسب تقديرات هيئة تشجيع الاستثمار الفلسطينية، عمل ثلثي سكان فلسطين قبل عام 1948 في الزراعة[1].

وفي حالة القرى الجبلية، كانت الزراعة الكفافية من العوامل المهمة التي أدت إلى تراجع القطاع الزراعي نظرًا إلى عدم كفايته في توفير لقمة العيش لسكان هذه القرى، وبالتالي سعوا للاستعاضة عن هذا الواقع بالالتحاق بالعمل بالأجر في القطاعات الاقتصادية الأخرى. وحسب سليم تماري، مثّل تحول المزارعين إلى عمال بالأجر في قطاعات اقتصادية أخرى، سواء من خلال الهجرة الداخلية أو الخارجية، عاملًا مهمًا

(1) **المصدر:** هيئة تشجيع الاستثمار الفلسطينية. <http://www.ipa.ps/pipe/agriculteresector.html>

في التخفيف من الضغوط الديمغرافية على الأرض، وهو ما أدى بدوره إلى بداية التغيير الجذري والعميق في الاقتصاد الزراعي. فعندما توافرت فرص عمل بأجر خارج نطاق القرية، تزايد التأثير في إهمال وتراجع القطاع الزراعي على نحو كبير (Tamari, 1983: 169). وكذلك عندما بدأت الهجرة بالتزايد، وما رافقها من تحويلات مالية من المهاجرين.

لقد تعزز إهمال وتراجع القطاع الزراعي أكثر فأكثر بفعل سياسات الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، منذ عام 1967، والتي عمدت إلى إعاقة نمو القطاع الزراعي وتطوره بوجه خاص، لما لهذا القطاع من ارتباطات بلبّ الصراع على الأرض والموارد الطبيعية وبخاصة المياه. فقد وضعت الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة معوقات كثيرة أمام القطاع الزراعي، تمثلت بمصادرة الأراضي والاستيلاء عليها، والسيطرة على الموارد المائية الفلسطينية، والتي أدت بمجملها إلى تراجع كبير في القطاع الزراعي الفلسطيني ومساهمته في الناتج المحلي الإجمالي (الإسكوا وأونكتاد، 1988؛ ميعاري، 1992).

تمثل حالة قرى الهجرة التي تشملها الدراسة نموذجًا واضحًا لترابط العوامل المؤثرة في تراجع القطاع الزراعي في فلسطين ارتباطًا بالسياق الفلسطيني العام، وفي الوقت نفسه ارتباطًا بموجات الهجرة التي شهدتها هذه القرى. فلقد كان لهجرة الشباب من هذه القرى، التي بدأت في مراحل مبكرة، للبحث عن فرص عمل خارج قراهم، أثرها في تراجع القطاع الزراعي. وقد تراكم هذا الأثر، عبر الزمن، بفعل استمرار تدفق تيار الهجرة منها وما ارتبط به من تحويلات مالية من المهاجرين لأسَرهم، من جهة، وعدم قدرة القطاع الزراعي فيها على توفير الدخل الكافي لسد احتياجات الحياة اليومية للأسر من جهة أخرى، بما في ذلك لأسَر غير المهاجرين، بفعل التغيرات على بنية الاقتصاد الفلسطيني بعامة.

والحالة الفلسطينية بهذا الخصوص ليست فريدة، فبالمقارنة مع حالة دولة المغرب، أكدت إحدى الدراسات، التي استندت إلى مراجعة للأدبيات المتوافرة حول الهجرة في المغرب، أن الهجرة الدولية ساهمت في تدهور الزراعة في بعض المناطق الريفية، وتراجع الاهتمام بالزراعة صغيرة النطاق. وأرجعت هذه الدراسات تدهور القطاع الزراعي بل والتخلي عنه، بشكل رئيسي، إلى هجرة القوى العاملة الفلاحية. وأشارت هذه الدراسات إلى أن ما يتوافر من نشاط زراعي للمهاجرين العائدين أو أسَرهم هو نشاط مرتبط بالطقوس والعاطفة، وليس نشاطًا اقتصاديًا حقيقيًا (De Haas, 2001).

وفي المقابلات التي أجريت في قرى الهجرة المشمولة في دراستنا هذه، أكد من تمّت مقابلتهم في جميع هذه القرى تراجع النشاط الزراعي في قراهم لحساب نشاطات اقتصادية أخرى. فقد أكد هؤلاء أن القوى العاملة من الشباب في قراهم لم تعد تكترث بالقطاع الزراعي كقطاع مولد للدخل، وأن الشباب أصبحوا يلتحقون أكثر بقطاعات اقتصادية أخرى، من ضمنها العمل في القطاع الحكومي العام أو القطاع الخاص، والعمل كمهنيين وحرفيين، أو أصحاب أعمال في قراهم أو في مدينة رام الله المجاورة. وبحسب رأيهم، فإن الإهمال الأكبر للقطاع الزراعي هو المرتبط بالمهاجرين وأسرهم، حيث إن

هجرة العائلات أدت لتراجع الاهتمام بالأراضي الزراعية المملوكة لها، وما تبقى من أسَر لمهاجرين في هذه القرى أصبحت تعتمد في دخلها على التحويلات المالية من المهاجرين.

من أهم المؤشرات على تراجع القطاع الزراعي في قرى الهجرة هو تراجع الاهتمام بشجرة الزيتون التي كانت تمثل مصدرًا مهمًا من مصادر دخل الأسَر في هذه القرى. ففي دير دبوان مثلًا، «كان من أهم النتائج السلبية للهجرة على مجتمع القرية، على الصعيد الاقتصادي، قلة الاعتماد على الموارد الاقتصادية المحلية، ونتج من ذلك عدم الاهتمام بالأراضي الزراعية مما أدى إلى تحويل جزء منها إلى أراض قاحلة تمامًا، وانعكس ذلك أيضًا على الأشجار المغروسة بأشجار الزيتون وغيره. فقد لوحظ قلة العناية بها كالسابق، وأصبحت الخدمة لتلك الأراضي تقليدية ولا تفي بالغرض المطلوب» (دالية، 1991: 147).

وفي إحدى المقابلات في قرية المزرعة الشرقية، قال أحد الأشخاص: «لم تعد الزراعة تشكل مصدرًا هامًا للدخل للكثير من الأسَر في القرية، بل إن هناك إهمالًا شديدًا للزراعة، بما في ذلك لشجرة الزيتون التي كانت تشكل في السابق مصدرًا هامًا للعمل والدخل وتوفير احتياجات الأسَر من الزيتون وزيت الزيتون. الكثير من الأسَر المهاجرة أهملت أراضيها، ولم تعد تعمرها ولو حتى بحراثتها، والمؤسف أن الأراضي المزروعة بالزيتون المملوكة لهذه الأسَر مهملة أيضًا، ونسبة غير قليلة منها تترك «بور» (غير معمرة)، والنسبة الأخرى تتم رعايتها من قبل أسَر أخرى مقيمة في القرية مقابل حصة من إنتاج الزيت».

ومن المؤشرات على تراجع القطاع الزراعي أيضًا، تراجع زراعة أشجار التين والكرمة (العنب)، حيث كانت المزرعة الشرقية، مثلًا، تشتهر، إضافة إلى أشجار الزيتون، بزراعة هذين النوعين من الأشجار. فعلى صعيد محصول التين، شهدت القرية تراجعًا كبيرًا في إنتاجه، حيث كانت القرية تنتج كميات كبيرة منه، وكان يتم تسويقها قبل بداية الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي بصورة رئيسية في مدينة نابلس، ومع بداية السبعينيات أصبح يتم تسويق معظم إنتاج التين في السوق الإسرائيلي عبر تاجر محلي. وفي نقاش مع أبناء هذا التاجر، والذين كانوا يساعدون والدهم في تجارة التين وقت الموسم، قدروا إنتاج التين في القرية بنحو طنين يوميًا، خلال موسم التين، أي ما يعادل 100 طن سنويًا، استنادًا إلى أن الموسم يصل إلى 50 يومًا من الإنتاج سنويًا، واستمرت وتيرة هذا الإنتاج حتى عام 1987، أي حتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى، عندما بدأ محصول التين بالتراجع، بحيث لا يوجد في القرية اليوم إنتاج من التين يسد احتياجات القرية نفسها. وقد أرجع أبناء تاجر التين تراجع الإنتاج إلى عاملين رئيسيين: **الأول**، تراجع التسويق في السوق الإسرائيلي بعد اندلاع الانتفاضة الأولى في عام 1987، **والثاني**، اتساع الهجرة الكبيرة التي شهدتها القرية ما أدى إلى إهمال الأراضي الزراعية وخراب أشجار التين في القرية.

وقد برز هذا النمط أيضًا في القرى المجاورة للمزرعة الشرقية، مثل سلواد وكفر مالك وعين يبرود ودير جرير وترمسعيا. ففي ترمسعيا، مثلًا، مثلت شجرة التين المرتبة الثانية بعد شجرة الزيتون من حيث الأراضي المزروعة في القرية، وكان يمثل مصدرًا مهمًا للدخل والغذاء. وقدرت كمية الإنتاج من التين بنحو 40 طن في السنة حتى عام 1987، كان يتم

بيعها، لغاية اندلاع الانتفاضة الأولى، لمصانع إسرائيلية. وقد شهدت القرية تراجعًا كبيرًا في الأراضي المزروعة بشجرة التين، بحيث لم يتبقّ سوى القليل منها بفعل التمدد العمراني وعدم قيام سكان القرية بتجديد زراعته (علقم وربيع، 1990: 73ـ74).

أما على صعيد زراعة الكرمة، فقد شهدت قرى الهجرة تراجعًا كبيرًا في إنتاجه أيضًا، حيث أفاد أحد الأشخاص الذين تمت مقابلتهم في المزرعة الشرقية، بأن القرية كانت من القرى المشهورة في إنتاج العنب، وكانت جزءًا كبيرًا من الأراضي المنتشرة على جبال القرية التي نراها اليوم خربة مزروعة بالعنب، وكان يمثل مصدرًا مهمًا من مصادر دخل الأسَر، حيث كان يسوق في سوق نابلس. لكن في السبعينيات، أصيبت أشجار العنب بمرض قضى على نسبة كبيرة منه، ومع توسع الهجرة لم يعد الناس لزراعته مجددًا. ولهذا، لا نجد اليوم في القرية سوى كرم عنب واحد، تمت زراعته قبل عدد قليل من السنوات، بينما تعتمد الأسَر على شجرة عنب واحدة أو اثنتين في حديقة المنزل للاستهلاك الذاتي، ومعظم الأسَر تعتمد على شراء العنب من السوق.

إضافة إلى الزراعة النباتية، شهدت قرى الهجرة تراجعًا في تربية الثروة الحيوانية أيضًا، وقد أكد من تمت مقابلتهم في قرى الهجرة الثلاث على تراجع أعداد الثروة الحيوانية في قراهم. فقد كانت دير دبوان تعتمد في المجال الزراعي على تربية الثروة الحيوانية بصورة أساسية، حيث كانت جميع الأسَر فيه، تقريبًا تعتمد على الثروة الحيوانية كمصدر رزق رئيسي، لكن مع بداية الهجرة وارتفاع معدلاتها مع الزمن، تراجعت تربية الثروة الحيوانية، وأصبحت تقتصر على العائلات التي لا يوجد لديها مهاجرون، بحيث قدّر أحد الأشخاص الذين تمت مقابلتهم في القرية عدد الأسَر التي تعتمد الآن على الثروة الحيوانية بنحو 100ـ120 أسرة، منها نحو 70ـ80 أسرة تقتنيها لأغراض تجارية، والباقي لأغراض الاستهلاك المنزلي. وفي المزرعة الشرقية، كانت معظم الأسَر تقتني عددًا من الماعز والأغنام، وكان في القرية شخصان يعملان في مجال الرعي بالأجر، حيث كانت الأسَر ترسل أغنامها صباحًا لهما ليقوما برعيها، ومع التراجع الكبير في أعدادها انقرضت هذه المهنة من القرية. ففي هذه الأيام لا يوجد سوى عدد قليل جدًا من الأسَر التي تقتني الأغنام، لا يتجاوز عددها 25ـ30 أسرة، منها 7 أسَر تقتني الثروة الحيوانية لأغراض تجارية، والباقي تقتنيها لأغراض الاستهلاك المنزلي. أما في ترمسعيا، فبعد أن كانت معظم الأسَر تقتني الثروة الحيوانية، يقتصر عدد الأسَر التي تقتنيها اليوم على 20ـ25 أسرة، منها 5 أسَر تقتنيها لأغراض تجارية، والباقي لأغراض الاستهلاك المنزلي. واللافت أنه في جميع هذه القرى، وكما أفاد من تمت مقابلتهم فيها، تقتصر تربية الثروة الحيوانية على الأسَر غير المهاجرة. وأعاد هؤلاء تراجع الثروة الحيوانية إلى انتشار الهجرة، وتغير نمط حياة الناس ارتباطًا بالتحويلات المالية التي توفر مصدر الدخل الأساسي للكثير من الأسَر، والتغير في أنماط السكن الجديدة التي برزت في هذه القرى، والتي تتسم بالمنازل الحديثة التي لا تستوعب تربية الحيوانات فيها. وكذلك، التغير في توجهات الشباب للعمل في قطاعات اقتصادية أخرى، أو سعيهم للهجرة.

ثانيًا: الهجرة والاستثمار العقاري

تنقسم الاستثمارات العقارية للمهاجرين إلى ثلاثة أنواع رئيسية؛ الاستثمار في بناء المساكن، والاستثمار في بناء العمارات السكنية المدرة للدخل، والاستثمار في شراء الأراضي. ومن خلال المقابلات في قرى الهجرة المشمولة في الدراسة، فإن هذه الأنواع الثلاثة من الاستثمارات قائمة فيها، وتمتد إلى المناطق المجاورة، ومن ضمنها في مدينتي رام الله والبيرة.

هناك شبه اتفاق بين الكثير من الدراسات على أن بناء المساكن الفخمة يمثل أولوية استثمارية أولى للمهاجرين في بلدانهم الأصلية، وهو سلوك له أثره الواضح في تغيير شكل الأماكن التي تتركز فيها الهجرة، كما أنه يؤدي إلى تغير في نمط البناء، بحيث تحل المساكن الحديثة محل المساكن التقليدية، وكذلك، فإن مثل هذا السلوك يسهم في تحول القرى إلى تجمعات حضرية (De Haas, 2007b). وبوجهل عام، تعدّ الأولوية والأهمية المعطاة لتشييد المساكن جزءًا من الثقافة والتراث الفلاحي في مجتمعات العالم قاطبة، وبقيت في حالة قرى الهجرة في فلسطين سائدة حتى وقتنا الحالي كجزء من هذه الثقافة، لكنها أخذت أبعادًا جديدة في سياق التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها هذه القرى. فبناء المنازل الجديدة لم يعد يعبر، بالضرورة، عن حاجة الأسرة إلى تحسين وضعها السكني أو في تحسين شروط إنتاجها الزراعي، بل أصبح رمزًا للمكانة الاقتصادية الجديدة لها، وبخاصة للأسَر التي تعتمد على التحويلات المالية من المهجر، لإثبات مدى نجاح أبناء العائلة العاملين في المهجر، وهو ما أدى إلى بروز المساكن الضخمة ذات الطراز الغربي (المالكي والشلبي، 1993: 56ـ57).

في دراسته لحالة جزيرة جربة التونسية، عَدّ الوشاني (2018) بناء المنازل أحد معايير نجاح المهاجر في المجتمع المرجعي، المتمثل بالأهل والأقارب، والذي يرتبط بالسؤال الشعبي الدائم «آش غاب وآش جاب»، وباللهجة الفلسطينية «شو غاب وشو جاب»، والذي يمثل مساءلة صارمة للمهاجرين حول مدى نجاحهم في المهجر. وقد كان هذا المعيار حافزًا للمهاجرين، سعوا جميعهم لتحقيقه، ونجح أغلبهم في ذلك، بل إنهم، لتأكيد نجاحهم وإشهاره، عمدوا إلى المغالاة في بناء المنازل الفخمة، إضافة إلى السيارات الفارهة وشراء الأراضي.

على الرغم من تركيز الدراسات على الاستثمار العقاري للمهاجرين، وبخاصة ذلك المرتبط ببناء المنازل الفخمة، ووصفه بأنه استخدام غير عقلاني لرؤوس الأموال، والافتقار إلى عقلية ريادة الأعمال بين المهاجرين، إلا أنه لا يجب تبسيط المسألة بهذا الشكل، بل يجب فهم دوافع المهاجرين. فصحيح أن بناء المنازل يمثل رمزًا للمكانة الجديدة للأسرة المهاجرة، ويعبر عن الحراك الاجتماعي المتصاعد الذي تحقق لها من خلال الهجرة، وهي الوظيفة التي تؤديها في جميع المجتمعات تقريبًا، إلا أنها لا تقتصر على هذه الوظيفة، فهي أيضًا تتعلق بالسعي من جانب المهاجرين لتحسين ظروفهم المعيشية. فالمنازل الجديدة توفر لأسَر

المهاجرين ظروفًا معيشية أفضل لاحتوائها على وسائل الصرف الصحي الحديثة، وللبيئة الصحية، وللخصوصية للأسرة وبخاصة للنساء، وتسهم في الحد من النزاعات العائلية المرتبطة بالتحويلات المالية للمهاجرين، والتي قد تنشأ في إطار العائلة الممتدة، وبوجه خاص بين زوجات المهاجرين وأقاربهن. وبالتالي، وصف هذه الجوانب المرتبطة برفاهية الأسرة على أنها غير تنموية قد يعكس نظرة ضيقة للتنمية (De Haas, 2007a).

إن هناك أسبابًا اجتماعية وثقافية محددة لوضع بناء المساكن كأولوية، ومن ضمنها أن نساء المهاجرين يتوقعن مكاسب كبيرة في الحرية الشخصية والخصوصية، ليصبح امتلاك منزل خاص، بعيدًا من سلطة العائلة، أولوية قصوى لهن، وهو ما يدفع المهاجرين لبناء منازلهم الخاصة بأسَرهم النووية (Van Rooij, 2000). وإلى جانب الحرية الشخصية للنساء، يمثل بناء المنزل واحدة من استراتيجيات المهاجرين للهروب من العبء المالي المتمثل بإعالة أسَر كبيرة ممتدة، وقد لوحظ، في العديد من المناطق المرسلة للمهاجرين، أن التوترات داخل الأسرة حول استخدام التحويلات تسرع في عملية تفكك الأسَر الممتدة، وتسارع بروز الأسَر النووية (De Haas, 2007b).

وفي الحالة الفلسطينية، يحظى الإسكان بأهمية خاصة لارتباطه بمحورية الأسرة، ولكونه مؤشرًا على الثروة الاقتصادية لها، ويحدد أو يعكس حالتها داخل المجتمع المحلي. وبالتالي، يتم التركيز على الاستثمار في الإسكان، وبخاصة أنه يعَدّ استثمارا آمنا في ظل البيئة غير المواتية (Tamari, 1993). وبهذا، من المعروف تاريخيًا في معظم قرى فلسطين، أن تشييد منزل للسكن يعَدّ انعطافه مهمة في تاريخ الأسَر الفلاحية، والذي يمثل النتيجة الإيجابية للجهد العملي المضني والمتواصل، خلال سنوات طويلة، لمعظم أفراد العائلة، والتي مكنتهم أخيرًا من توفير تكاليف البناء. ولهذا، استقطب بناء المساكن جزءًا مهمًا من رؤوس الأموال المستثمرة في قرى الهجرة، وبخاصة تلك الواردة من التحويلات المالية للمهاجرين (المالكي والشلبي، 1993: 57).

وُظفت التحويلات المالية الواردة من المهجر في قرية ترمسعيا، في معظمها، من أجل بناء المساكن، حيث إن أول متطلبات المهاجر وأسرته بناء بيت حديث للأسرة، والتخلي عن البيوت القديمة ذات الطراز العربي، الذي لم يعد يتناسب مع الحياة العصرية والتغير في أنماط المعيشة (علقم وربيع، 1990: 235). وفي دير دبوان، حققت الهجرة للسكان بعض النتائج الاقتصادية، حيث ساهمت في رفع مستويات الدخل، وأدت إلى نمو وازدهار القرية من الناحية العمرانية نتاج تغير الأنماط الحياتية للسكان ارتباطًا بالتحويلات المالية من المهجر. وقد تأثر النمط المعماري في القرية بنقل وتقليد المهاجرين لنمط العمارة الغربي، وهو ما أدى إلى ارتفاع تكلفة بناء المنازل في القرية (دالية، 1991: 136 و146).

أما في قرية المزرعة الشرقية، فقد قام نحو 75 بالمئة من المهاجرين، الذين حافظوا على علاقاتهم مع القرية، ببناء منازل جديدة لهم، أو عملوا على توسيع منازلهم القديمة (المالكي والشلبي، 1993: 57). كان هذا في الفترة ما قبل تسعينيات القرن الماضي. وحسب البيانات التي وفرتها لنا بلدية المزرعة الشرقية، ما زالت حركة بناء المساكن من قبل

المهاجرين مستمرة وفي اتساع، ارتباطًا بالزيادة المستمرة في عدد الأَسَر التي لديها مهاجرون، حيث يتراوح معدل عدد تراخيص المباني السكنية التي تصدرها البلدية سنويًا ما بين 20ـ25 ترخيصًا، يعود 60 بالمئة منها للمهاجرين. وأفاد مهندس البلدية أن استثمارات المهاجرين في المباني السكنية لا تقتصر على زيادة عددها عن استثمارات الأَسَر المقيمة في القرية في هذا المجال، وإنما تشمل حجم الاستثمار المالي في المبنى السكني الواحد. ففي حالة مساكن الأَسَر المهاجرة، تتراوح مساحاتها ما بين 500 إلى 1200 متر مربع، وتراوح تكلفة تجهيز كل منها ما بين 700 ألف إلى مليون دولار أمريكي، وتصل في بعض الحالات إلى بضعة ملايين من الدولارات، وهذا لا يشمل تكلفة الأرض المقام عليها. في المقابل، قدر مهندس البلدية تكلفة بناء وتجهيز بيت لعائلة مقيمة في القرية ما بين 100ـ400 ألف دولار أمريكي، بما لا يشمل الأرض المقام عليها، حيث تتسم بيوت المقيمين في القرية بصغر مساحتها مقارنة مع بيوت المهاجرين.

وقد أجمع من تمت مقابلتهم في قرى الهجرة الثلاث على تأثير التحويلات المالية من المهجر في توسع الأسرة النووية، حيث كان لبناء المهاجرين لمنازلهم الخاصة أثره في ذلك، فبعد أن كانت زوجة المهاجر تعيش مع عائلة زوجها في المراحل السابقة، أصبحت أسرة المهاجر النووية تعيش في بيتها الخاص اليوم. وإضافة إلى سعي المهاجر لتحسين ظروف أسرته المعيشية، فإن بناء منزل خاص بأسرته يمثل نوعًا من المقايضة المرتبطة بقبول الزوجة البقاء في القرية مع ضمان نوع من الحرية الشخصية لها، وتحكّمها في التحويلات المالية لزوجها، وفي مصير أسرتها. تقول إحدى ربات البيوت لأسرة كانت مهاجرة وتعيش اليوم في قرية المزرعة الشرقية، ولا يزال الزوج يعيش في المهجر: «في الماضي كانت زوجة المهاجر وأولادها يعيشون مع عائلة الزوج، لكن اليوم الحياة تغيرت، أصبح لكل أسرة منزلها الخاص. لتستطيع المرأة منا العيش بعيدة عن زوجها، ولتتمكن من التحكم بحياتها، ولتربية أولادها، تحتاج إلى خصوصية، وأنها تستطيع التحكم بالأموال التي يرسلها زوجها. اليوم لا يقبل أحد أن يعيش مع أسرة ثانية، لكل أسرة خصوصية، وطريقة حياة مختلفة. ولو ما توفر إلنا بيتنا الخاص كان يمكن ما نعيش في البلد، وهذا كان واضح لزوجي، وقمنا ببناء البيت قبل ما نرجع من أمريكا».

وفي مقابلة مع أحد المهاجرين من قرية المزرعة الشرقية، رأى أن بناء المنازل من جانب المهاجرين في القرية، وعلى الرغم من أنه يرمز إلى النجاح والمكانة الاجتماعية والاقتصادية للمهاجر، لكنه في الوقت نفسه متطلب لأسرة المهاجر لتوفير البيئة الملائمة للأبناء عند زيارتهم للقرية خلال الصيف، في محاولة منهم لتعزيز ارتباطهم بوطنهم الأم، ومجتمع قريتهم، وعاداتهم وتقاليدهم، حيث قال: «المهاجرون يركزون على بناء منازل لهم في القرية، صحيح أن هذا يعكس نجاحهم في المهجر والثروة التي يمتلكونها، بعد أن كانوا من محدودي الدخل قبل هجرتهم، وبالتالي لتعزيز وضعهم الاجتماعي بين أقاربهم وأهل القرية بشكل عام، لكن من الأسباب الرئيسية التي تجعلنا كمهاجرين نقوم ببناء المنازل هو توفير ظروف معيشة مناسبة لأبنائنا. إن بناء المنزل يعتبر مهم جدًا بالنسبة لنا لأنه يساعد على ربط أبنائنا في وطنهم».

إذًا كان للهجرة أثرها الكبير في زيادة عدد المساكن في قرى الهجرة وتوسعها عمرانيًا، والتي ترافقت مع، وسرعت في، تفتت الأسرة الممتدة، وانتشار الأسرة النووية. وقد كان لهذا التوسع العمراني الكبير أثره في قطاع الأعمال الصغيرة في قرى الهجرة، حيث أدى إلى انتشار أكثر من مصلحة اقتصادية من ذات النوع في هذه القرى لتغطية التوسع العمراني فيها، وهو ما أثر في دخل هذه المصالح. وفي ظل تراجع عدد سكان هذه القرى بفعل الهجرة، فإن القوة الشرائية فيها تراجعت أيضًا. يقول أحد أصحاب المصالح الاقتصادية في قرية المزرعة الشرقية: «الهجرة أنتجت واقع أن البلد انتشرت من ناحية عمرانية، وأصبحت البلد تغطي منطقة جغرافية أوسع، ولم تعد البلد محصورة في حارة أو حارتين، صارت البلد ممتدة. وبالتالي تعدد الأحياء وتوسعها، أوجد مصالح اقتصادية كثيرة فيها، وهذا انعكس سلبًا على أبناء المهنة الواحدة، فبدل أن يكون 3ـ4 بقالات في البلد، أصبح هناك 15 بقالة، وهذا ينطبق على كل الحِرف والمهن والمحلات، وهذا كان له تأثير على الدخل لكل صاحب مهنة أو صنعة أو تاجر. ترافق التمدد العمراني مع تراجع عدد السكان، فالكثير من المساكن المملوكة للمهاجرين في القرية فارغة، والمشكلة في نقص السكان أن الحياة الاقتصادية في البلد تعتمد على وجود السكان، ونقص الناس يعني نقص الشغل، وبالتالي تراجع الوضع الاقتصادي للأسر اللي ما عندها مغتربين».

أما في ما يخص النوعين الآخرين من الاستثمار العقاري، وهما: الاستثمار في المباني السكنية الكبيرة، سواء داخل قرى الهجرة أو في مدينتي رام الله والبيرة ومحيطهما، بهدف توليد دخل إضافي للمهاجرين وأسَرهم، والاستثمار في الأراضي داخل أو خارج القرية. فبالنسبة إلى المهاجرين، وكما عبّر من تمت مقابلتهم لأغراض هذه الدراسة، فإن استراتيجية الاستثمار في المباني السكنية الكبيرة استراتيجية مجزية، تمكنهم من زيادة دخلهم، والاستثمار في الأراضي يمثل استثمارًا مضمونًا وقليل المخاطر، ويولد الربح على المديين المتوسط والطويل.

وقد أظهر العمل الميداني في قرى الهجرة حجمًا كبيرًا من الاستثمارات العقارية للمهاجرين، وبخاصة في مدينتي رام الله والبيرة ومحيطهما. ففي قرية ترمسعيا، حاول من تمت مقابلتهم حصر هذا النوع من العقارات وتقدير قيمتها، سواء المباني أو الأراضي، واستطاعوا حصر عقارات تقدر قيمتها بنحو 250 مليون دولار، منها نحو 180 مليون دولار مستثمرة في الأراضي، ونحو 70 مليون دولار مستثمرة في عقارات تجارية وسكنية. هذا إضافة إلى الأراضي التي اشتراها المهاجرون داخل القرية أو من قرية أبو فلاح المجاورة التي لم يتمكنوا من تقدير قيمتها نظرًا إلى السرية التي تحيط بعمليات البيع والشراء داخل القرية لأسباب اجتماعية.

أما في قرية المزرعة الشرقية، وبالرجوع إلى بعض الأشخاص العارفين بقضايا الاستثمار الخاصة بالمهاجرين من القرية في العقارات، فقدّر هؤلاء أن مهاجري القرية يمتلكون نحو 60 دونمًا من الأراضي في مدينتي رام الله والبيرة، تقدر قيمتها الإجمالية بنحو 70 مليون دولار. كذلك، يمتلك مستثمرون من القرية 12 عمارة سكنية في مدينتي

رام الله والبيرة، وهي جميعها مملوكة لمهاجرين، وتقدر قيمتها الإجمالية بنحو 100 مليون دولار بما يشمل قيمة الأراضي المقامة عليها. إضافة إلى ذلك، يمتلك المهاجرون من القرية نحو 300 دونم في قرى مجاورة، وبخاصة من أراضي قريتي خربة أبو فلاح وسلواد، وتقدر تكلفتها الإجمالية بنحو 7 ملايين دولار.

ومن اللافت أن شراء الأراضي داخل قرى الهجرة نفسها ليس بالظاهرة الواسعة الانتشار، على الرغم من الازدياد المستمر في حجم الطلب عليها. وتعود محدودية هذه الظاهرة إلى الثقافة الاجتماعية التي تقلل من شأن من يبيع أرضه. كما تعود إلى أن الطلب على الأراضي في داخل هذه القرى يكون عادة لأغراض السكن من جانب المهاجرين، وهي أراضٍ تبقى محدودة في مساحاتها ارتباطًا بالمخططات الهيكلية لهذه القرى. فعلى الرغم من ملكية المهاجرين لأراضٍ ضمن حدود القرية، إلا أن بعضهم لا تتوافر لهم أراضٍ سكنية في حدود المخطط الهيكلي، وبخاصة عندما يكون المهاجرون من الأخوة الذين استنفد جزء منهم الأراضي السكنية، ولهذا يحتاج من تبقى منهم إلى شراء أرض سكنية في حدود المخطط الهيكلي للقرية.

ونظرًا إلى ارتفاع الطلب على الأراضي السكنية المترافق مع النقص في العرض، أخذت أسعار الأراضي السكنية في هذه القرى بالارتفاع أكثر فأكثر، فمثلًا وصل سعر الدونم الواحد من الأراضي السكنية في قرية المزرعة الشرقية إلى نحو 300ـ200 ألف دولار أمريكي للدونم الواحد، حسب موقعها، بعد أن كانت أسعارها، قبل عدة سنوات، لا تتجاوز 50ـ20 ألف دولار. أما سعر الأراضي غير السكنية فلا تتجاوز أسعارها اليوم 30 ألف دولار للدونم. وقد كان لارتفاع أسعار الأراضي أثره في المقيمين في القرية من غير المهاجرين، وبخاصة ذوي الدخل المحدود منهم، وهو تأثير مزدوج. فمن ناحية، يشملهم هذا التأثير سلبيًا، ولا سيما من يحتاج منهم إلى قطعة أرض للبناء عليها. فارتفاع الأسعار قد لا يؤثر في قدرة المهاجرين على الشراء، لكنه قطعًا يمثل عقبة كبيرة أمام المقيمين في القرية من ذوي الدخل المحدود. ومن ناحية ثانية، فإن ارتفاع الأسعار يساعد المقيمين في القرية من ذوي الدخل المحدود على تحصيل مبالغ أعلى لأراضيهم عند بيعها، وبالتالي يسهم في تحسين مستويات معيشتهم أو في توفير مبالغ لازمة للبدء بمشروع اقتصادي.

بوجه عام، برز استثمار المهاجرين في بناء المساكن بوضوح في قرى الهجرة، فالزائر لهذه القرى يلاحظ مباشرة انتشار المساكن الفخمة فيها، والتي تمتد على مساحات واسعة، تجاوزت كثيرًا حدود البلدات القديمة فيها. وقد ارتبطت هذه الاستثمارات بإظهار نجاح الأسَر المهاجرة في المهجر ولمكانتها الاجتماعية الجديدة للأسَر، لكنها في الوقت نفسه تعبر عن حاجة اجتماعية لهذه الأسَر، ترتبط بتحسين ظروف معيشتها، والتخفيف من النزاعات العائلية، وضمان استقلاليتها عن العائلة الأصلية، ولا سيما للنساء، ولتشجيع الأبناء على الارتباط ببلدهم الأصلي من خلال توفير ظروف معيشية ملائمة لهم تتناسب مع ظروف معيشتهم في المهجر. وقد أسهمت هذه الاستثمارات في خلق الكثير من فرص العمل المحلية وعلى المستوى الوطني العام، لكنها في الوقت نفسه، وبفعل التوسع العمراني، أثرت في

مستوى الأعمال والدخل للمصالح الاقتصادية في هذه القرى، نظرًا إلى تعدد المصالح الاقتصادية من النوع نفسه.

كذلك، استخدم المهاجرون في قرى الهجرة استراتيجية الاستثمار في العقارات، وبمبالغ كبيرة، وبخاصة في المراكز المدينية، مدينتي رام الله والبيرة ومحيطهما، كاستراتيجية استثمارية مضمونة وقليلة المخاطر، وفي الوقت نفسه تؤمّن للمهاجر وأسرته نوعًا من الضمانة المستقبلية لتوفير الدخل أو تعظيم الثروة.

ثالثًا: الهجرة والاستثمار في قطاعات اقتصادية غير زراعية

يُعتقد عموما أن التحويلات المالية للمهاجرين تستخدم، بصورة أساسية، للنفقات اليومية والاستهلاك البذخي والاستثمارات غير المنتجة، كبناء المنازل وشراء السيارات الفخمة. في المقابل، يبقى الاستثمار في أنشطة إنتاجية، صناعية أو زراعية أو خدمية، محدودًا للغاية. فالمهاجرون، بوجه عام، لا يستثمرون في هذه المجالات، وهو ما يؤدي إلى اعتماد المجتمعات المرسلة للمهاجرين في دخلها على التحويلات المالية، وهو مؤشر اقتصادي سلبي (Lazaar, 1987; Seddon 1981)، بحيث تصبح الاقتصادات المحلية لبعض التجمعات السكانية غير منتجة، ما يمثل خطرًا عليها في المستقبل، ولا سيما عند الانتقال إلى الجيل الثاني من المهاجرين وما بعدهم، والذين قد تقل ارتباطاتهم بمجتمعاتهم الأصلية.

وفي دراسته لمهاجري جزيرة جربة التونسية إلى فرنسا، أكد عادل الوشاني (2018)، أن المهاجرون التونسيين لا يميلون إلى استثمار أموالهم في تونس في قطاعات اقتصادية منتجة، صناعية أو زراعية أو خدمية، وإنما اكتفوا باستثمارات غير منتجة، ولا سيما في قطاع العقارات، أو في الاستهلاك البذخي. وأظهر الوشاني أن عوامل كثيرة تقف خلف العزوف عن الاستثمارات الإنتاجية. فمن جهة، تؤدي ثقافة العمل التي يحملها المهاجرون دورًا في ذلك، فهي ثقافة عمل تقليدية، حملها المهاجرون معهم عند هجرتهم من تونس إلى فرنسا، واستندت إلى أعمال يديرها أصحابها وأفراد أسَرهم، وبالتالي حدّت هذه الثقافة من إمكان الاستفادة من ثقافة عمل تنظيمية عقلانية دقيقة، وبهذا يتخوف المهاجرون من الاستثمار في بلدانهم لأنهم ليس لديهم عقلية استثمارية إبداعية، وإنما عقلية تقليدية.

من جهة ثانية، فإن الوضع الطبقي الذي يعيشه المهاجرون التونسيون في فرنسا، والدونية الاجتماعية التي يعيشونها في المجتمع الفرنسي، هي من العوامل التي تحد أيضًا من استثمارهم في بلدانهم الأصلية، وذلك لأنهم يستبطنون هذا الوضع الطبقي الذي يؤثر في مختلف ديناميات حياتهم، حتى في بلدانهم الأصلية، ما يؤثر في سعيهم للاستهلاك البذخي لإثبات الذات، بدلًا من الاستثمار المنتج، وبهذا فهم يملكون المال لكنهم ليسوا رجال أعمال.

ومن جهة ثالثة، يرتبط ضعف الاستثمار بمعيار النجاح في المجتمع المرجعي، أي الأهل والأقارب، والذي يربط النجاح بإنجازات ثلاث للمهاجر هي: بناء مسكن وشراء سيارة وشراء قطعة أرض. وبالتالي، فإن المجتمع المرجعي يحفز المهاجر على الاستهلاك البذخي بدلًا من الاستثمار في قطاعات اقتصادية منتجة.

وإضافة إلى هذه العوامل، أرجع الوشاني ضعف استثمارات المهاجرين في القطاعات الاقتصادية الإنتاجية إلى الجهل بموارد الاستثمار وإمكاناته في تونس، وفشل الهياكل القانونية والمؤسسات المشجعة على الاستثمار وقصورها المنهجي، والمركزية الإدارية التونسية والتعقيدات الإجرائية التي تتسم بها، وتخوف المهاجرين من التبعات الضرائبية التي قد تترتب على استثماراتهم نتيجة انكشاف أوضاعهم المالية للدولة التونسية، التي ينظر لها المهاجرون على أنها تتبع منهج تعسفي غير مبني على معايير اقتصادية قانونية وواضحة. وهذه العوامل مجتمعة هي التي تحد من استثمار المهاجرين في بلدانهم، فهم لا يرون في تونس فرصة للاستثمار والنجاح، وإنما مخاطرة كبيرة فيها الكثير من عناصر الفشل.

تختلف حالة المغرب عن حالة جزيرة جربة التونسية، فالمهاجرون المغاربة، إضافة إلى استثمارهم في بناء المنازل الحديثة، استثمروا أيضًا في أنشطة اقتصادية متنوعة، حيث استثمروا في قطاعات الزراعة والسياحة، وأنشأوا مؤسسات تجارية وصناعية صغيرة ومتوسطة الحجم، مثل تصنيع الأغذية وتوريد مواد البناء، واستثمروا في قطاع النقل (Khachani, 1998).

وإذا ما نظرنا إلى حالة قرى الهجرة الفلسطينية، فإن الصورة تظهر أكثر إيجابية، وإلى حد كبير، من حالة جزيرة جربة التونسية، وهي أقرب إلى الحالة المغربية، من حيث تنوع استثمارات المهاجرين في قراهم أو في مدينتي رام الله والبيرة. فمن خلال العمل الميداني الذي قمنا به في هذه القرى، تبين لنا أن المهاجرين، إضافة إلى استثمارهم في القطاع العقاري والاستهلاك البذخي، قد استثمروا في الكثير من المشاريع الإنتاجية، الصناعية والتجارية والخدمية، هذا على الرغم من الظروف الاقتصادية غير المواتية التي يفرضها واقع فلسطين تحت الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، والمعوقات الإدارية والقانونية، وضعف البيئة القانونية المشجعة على الاستثمار، والمخاطرة الكبيرة التي قد تتعرض لها الاستثمارات بفعل عدم السيطرة الفلسطينية على الحدود والمعابر، وما يرتبط بها من معوقات في الاستيراد والتصدير.

لقد مثل الاستثمار في المشاريع الصناعية والتجارية والخدمية المجال الاستثماري الثاني من حيث الأهمية، بعد الاستثمار في بناء المساكن والاستثمار العقاري بوجه عام. وقد مثلت مجمل هذه المشاريع التي برزت في قرى الهجرة، والتي يرتبط معظم القائم منها داخل هذه القرى بقطاع البناء، ويرتبط في خارجها بالقطاعات التجارية والخدماتية. وقد كان لرؤوس أموال المغتربين دور مهم في تأسيس هذه المشاريع التي أثرت في اقتصاديات هذه القرى، وساهمت في خلق فرص العمل للقوى العاملة فيها أو من خارجها.

أظهرت بيانات التعداد العام للمنشآت في عام 2017 أن قرى الهجرة يتوافر في

كل منها عدد منشآت أكبر كثيرًا من عدد المنشآت التي تتوافر في قرية خربة أبو فلاح التي لا تتسم بالهجرة. فقد بلغ عدد المنشآت في قرية المزرعة الشرقية 130 منشأة، وفي دير ترمسعيا 134 منشأة، وفي دير دبوان 170 منشأة. في حين اقتصر عدد المنشآت في قرية خربة أبو فلاح على 96 منشأة. يرتبط هذا الاختلاف بالتحويلات المالية للمهاجرين واستثماراتهم في تأسيس مشاريع اقتصادية داخل قراهم، في حين أن قلة اعتماد خربة أبو فلاح على الهجرة والتحويلات المالية المرتبطة بها، أدى إلى نقص عدد المنشآت فيها، هذا على الرغم من أن عدد سكانها يفوق أيًّا من القرى الثلاث الأخرى.

ينعكس عدد المنشآت في كل من هذه القرى على عدد القوى العاملة التي تشغلها، حيث أظهرت بيانات التعداد العام للمنشآت 2017 أن عدد العاملين في منشآت خربة أبو فلاح قد بلغ 176 عاملًا فقط، والذي يقل بصورة واضحة عن عدد العاملين في المنشآت القائمة في كل من قرى الهجرة الثلاث، والتي كان أقلها في ترمسعيا بواقع 314 عاملًا، ثم دير دبوان 253 عاملًا، ثم المزرعة الشرقية 464 عاملًا.

وبالرغم من زيادة عدد المنشآت في دير دبوان وترمسعيا عن المزرعة الشرقية، إلا أن عدد العاملين في منشآت الأخيرة يزيد عنهما، وهذا يدلل على كبر حجم المنشآت في المزرعة الشرقية، والتي، كما تظهر البيانات، تتركز في الصناعات التحويلية، حيث توظف هذه المنشآت 266 عاملًا من أصل 464 عاملًا، في حين تتركز المنشآت العاملة في كل من دير دبوان وترمسعيا في مجال تجارة الجملة والتجزئة وتصليح المركبات، وهي مجالات عمل لا تحتاج إلى أيدٍ عاملة كثيرة بالمقارنة مع المشاريع الصناعية المتوافرة في المزرعة الشرقية، والتي تغلب عليها مصانع قص الحجر والرخام. لكن من المفيد أيضًا التنويه إلى أن المنشآت التي تشملها البيانات أعلاه تقتصر على تلك المقامة في داخل هذه القرى، بينما تعد المنشآت المقامة في مدينة رام الله مثلًا، والمملوكة لأفراد من هذه القرى، ضمن منشآت مدينة رام الله، وبالتالي، فإن نسبة التشغيل للمنشآت التي ساهم في تأسيسها المهاجرون أكبر من التي تعكسها هذه البيانات.

يستثمر مهاجرو ترمسعيا، كما أفاد من تمت مقابلتهم في القرية، في مجالات متنوعة، وبخاصة في المجالات التجارية، سواء داخل القرية أو في مدينة رام الله. وقد بدأت هذه الاستثمارات منذ ثمانينيات القرن الماضي، وهو ما انعكس على البنية الاقتصادية في القرية. فحسب إفادات من تمت مقابلتهم، استثمر مغتربو القرية أكثر من 50 مليون دولار في مشاريع تجارية كبرى في مدينتي رام الله والبيرة ومحيطهما، هذا إضافة إلى استثماراتهم داخل القرية.

بدأ مهاجرو المزرعة الشرقية بالاستثمار في مشاريع اقتصادية منذ الثمانينيات من القرن الماضي، وتركزت الاستثمارات في تلك الحقبة في بعض المشاريع العائلية الصغيرة، وأخذت هذه الاستثمارات بالتوسع بعد ذلك، وكانت الهجرة العامل الأساسي الذي أدى إلى بروز بعض الصناعات التحويلية في القرية المرتبطة أساسًا بقطاع البناء، من مصانع لقصّ الحجر، أو مصانع الباطون الجاهز، أو معامل الطوب والبلاط، وغيرها. وقد أصبحت هذه

المصانع علامة فارقة في اقتصاد القرية، فبعد أن بدأت للتجاوب مع الحاجات المحلية في القرية المرتبطة بازدياد بناء المنازل للمهاجرين من القرية، اتسعت لتصبح مشاريع تورد منتجاتها إلى مختلف القرى والمدن في الضفة الغربية، بل إن بعضها أصبح يصدر جزءًا من منتجاته إلى دول أخرى، عربية وأجنبية.

بدأت حركة الاستثمار في المشاريع الاقتصادية تتوسع في تسعينيات القرن الماضي، حيث ظهرت مشاريع استثمارية كبيرة الحجم، عندما أسس المهاجرون أو المقيمون في القرية العديد من المشاريع الصناعية والتجارية والخدمية، سواء داخل القرية أو في مدينة رام الله، وارتبطت معظم هذه المشاريع بقطاع البناء، وتوسعت لتشمل منشآت اقتصادية تجارية أو خدمية.

ويلاحظ حسب المسح الذي أجريناه على 16 منشأة تشغل أكثر من 10 عمال مملوكة لأشخاص من قرية المزرعة الشرقية، أن هذه الاستثمارات بدأت فعليًا في عام 1992، مترافقة مع إنشاء السلطة الفلسطينية. وغالبًا ما يعود هذا التوقيت إلى عاملين أساسيين: **الأول** هو تفاؤل المغتربين بتحسن البيئة العامة في فلسطين بما فيها البيئة الاستثمارية، وهو ما عبّر عنه الكثير من المهاجرين الذين تمت مقابلتهم، حيث أكدوا أن بداية الحديث عن إنشاء السلطة الفلسطينية كان من العوامل المهمة التي ولدت لديهم الأمل بالعودة والاستثمار في بلدهم. أما العامل **الثاني** فهو تراكم الثروة لدى المهاجرين، حيث يلاحظ أن عددًا لا بأس به منهم أصبح لديهم ثروة كبيرة بعد قضائهم مدة طويلة في المهجر، وهي ثروة لم تكن تتوافر لدى الكثير منهم قبل تلك الحقبة، وبالتالي كان عدم توافرها من محددات القدرة على الاستثمار في بلدهم الأصلي.

لقد أدّت التحويلات المالية للمهاجرين دورًا بارزًا في تعزيز الاستثمار في قرية المزرعة الشرقية، وخارجها، في مجالات صناعية وتجارية وخدمية. وقد أظهر المسح الذي أجريناه على المنشآت الاقتصادية المملوكة لأشخاص من القرية، أن نصف هذه الاستثمارات كانت بالشراكة مع مستثمرين آخرين من غير المهاجرين. وأعاد أحد الأشخاص الذين تمت مقابلتهم هذه الظاهرة إلى أن المغتربين يحتاجون إلى شركاء من المقيمين داخل البلدة لتوافر المعرفة لديهم بمجالات الاستثمار والسوق المحلي وطريقة التعامل مع الزبائن، ولتفادي أية مخاطر محتملة نظرًا إلى غياب معرفة المغتربين بطبيعة السوق المحلي. أما المشاريع الثمانية المتبقية، فكان منها 3 مشاريع مملوكة بالكامل لمغتربين عائدين، و5 مشاريع مملوكة بالكامل لمستثمرين غير مهاجرين. وقد توزعت هذه المنشآت الاقتصادية بين قطاعات الصناعة والتجارة والخدمات، وكانت حصة الأسد للقطاع الصناعي بواقع 10 مشاريع، وانقسمت المشاريع الستة الباقية بالتساوي بين القطاعين التجاري والخدمي.

بلغت القيمة المقدرة لإجمالي المشاريع التي شملها المسح نحو 45 مليون دولار في الوقت الحالي، حسب تقديرات مالكيها، ارتباطًا بالتطوير والتوسع على منشأتهم نتيجة لتطور أعمالها مع الزمن. أما عن تكاليف تأسيس هذه المنشآت، فتفيد البيانات، المصرح بها من قبل أصحابها، بأن الرأسمال التأسيسي لها قد بلغ 17.1 مليون دولار أمريكي.

ومع أن هذه المنشآت تأسست في سنوات مختلفة، فقد عملنا على معادلة احتساب تكاليف تأسيسها بأسعار عام 2021، وعلى أساس سعر فائدة 3 بالمئة[2]. وبناء على هذه الحسابات، بلغ إجمالي الرأسمال التأسيسي لمجمل المنشآت التي شملها المسح نحو 22.4 مليون دولار أمريكي، منها نحو 11.1 مليون دولار أمريكي من تحويلات المهاجرين، بما يعادل 49.5 بالمئة من إجمالي رأس المال التأسيسي لها، والباقي من مستثمرين مقيمين داخل القرية.

وبهذا، فإن للتحويلات المالية من المغتربين بهدف الاستثمار دورًا أساسيًا في تنشيط اقتصاد القرية وفي فتح فرص عمل محلية لسكان القرية أو للعمال من القرى والمناطق الأخرى في فلسطين، وهو ما سنتطرق إليه بشيء من التفصيل، لاحقًا، في القسم الخاص بالتشغيل في هذا الفصل.

وإضافة إلى ذلك، فإن للهجرة تأثيراتها أيضًا في تنشيط الحركة التجارية في قرى الهجرة، وبخاصة في فترة الصيف، وهي الحقبة التي يعود عدد كبير من المهاجرين من هذه القرى لزيارة عائلاتهم، أو لتمكين أبنائهم من العيش في قراهم لاكتساب العادات والتقاليد والقيم، وتعلم تعاليم الدين الإسلامي، كما عبّر عن ذلك الكثير من المهاجرين الذين تمت مقابلتهم في الولايات المتحدة الأمريكية. هذا إضافة إلى تكثيف إقامة حفلات الأعراس خلال فترة الصيف، ارتباطًا بعودة المهاجرين من المهجر. يقول أحد أصحاب المصالح الاقتصادية في قرية المزرعة الشرقية بهذا الخصوص: «بلدنا تعيش في بحبوحة اقتصادية وخاصة فترة الصيف، لما يرَوّحوّا المغتربين ما بين 1000 و1200 شخص، هذا يحرك الحياة الاقتصادية في البلد، يعني فترة الصيف بصراحة نعيش فترة انتعاش، لكن باقي السنة نعيش وضع صعب. يعني، المغتربون يستهلكون من الدكاكين واللحامين ويستعملون الخدمات الموجودة في البلد مثل محلات الحلاقة والمقاهي والمطاعم وغيرها، وأيضًا يفتحون شغل جديد، لأن جزء منهم يبدأ ببناء بيت جديد، وهذا يخلق فرص عمل كثيرة في البلد. والأعراس أيضًا لها دور كبير في تنشيط اقتصاد البلد في فترة الصيف. كل الحرفيين والمهنيين والخدمات يزيد شغلها فترة الصيف، وكثير من الناس تعتمد على فترة الصيف في مصدر دخلها الأساسي، والذي يغطي مصاريفها السنوية».

وكمؤشر على فائدة عودة المهاجرين الصيفية على الاقتصاد المحلي في قرى الهجرة، من حيث زيادة حجم أعمال المصالح الاقتصادية المحلية وزيادة دخلها، يقول أحد مالكي البقالات في قرية المزرعة الشرقية: «في معظم محلات البلد، يتضاعف معدل البيع اليومي خلال فترة الصيف مقارنة بأشهر السنة الأخرى، فأنا مثلًا، معدل بيعي في فترة شهور الصيف الثلاثة يعادل معدل بيعي للشهور التسعة الأخرى المتبقية من السنة. وهذا يرتبط بعودة المغتربين من المهجر في فترة الصيف وزيادة عدد السكان، وحجم مشترياتهم الكبير مقارنة مع المقيمين في القرية».

---

(2) تمت الاستعانة بالأستاذ مسيف مسيف، الباحث في معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس)، لاحتساب تكاليف التأسيس بأسعار العام 2021، مشكورًا.

إجمالا، كان للهجرة وما ارتبط بها من تحويلات مالية، أثرها في اقتصاديات قرى الهجرة، سواء من حيث مستويات الاستهلاك، أو الاستثمار في المساكن، أو في الأنشطة الاقتصادية الإنتاجية، والتي بمجملها ساهمت في توليد فرص العمل المحلية، وتجاوزتها لخلق فرص عمل لعمال من خارجها. وإضافة إلى ذلك، ساهمت في تنشيط الحركة التجارية وتوليد الدخل للمصالح التجارية والمهنية المحلية. لكن على الرغم من ذلك، كان لهذا التأثير الاقتصادي أثره في توليد مزيد من المحفزات للشباب على الهجرة، أو على العزوف عن العمل، وبخاصة عندما تتوافر تحويلات مالية من المهجر، وهو ما يعني تعزيز تبعية اقتصاد هذه القرى على التحويلات المالية، وبقائه رهنًا بهذه التحويلات، الأمر الذي قد يمثل خطورة عليها في المستقبل.

رابعًا: الهجرة والتشغيل والبطالة

لقد مثلت استثمارات المهاجرين في القطاعات الصناعية والتجارية والخدمية، التي بيّناها سابقًا، مصدرًا مهمًا لتوليد فرص العمل المحلية في قرى الهجرة. كما مثلت الاستثمارات المحلية لغير المهاجرين من هذه القرى، والتي ارتبطت أساسًا باستثمارات تعتمد على التحويلات المالية كأساس لنجاح أعمالها، سواء النشاطات الاقتصادية المرتبطة ببناء المساكن أو تلك النشاطات التي ترتبط بتوفير الخدمات. فبعد أن كانت هذه القرى تعتمد على نحو كبير على فرص العمل التي توفرها السوق الفلسطينية بعامة، أو تلك المرتبطة بالعمل في قطاع العمل الإسرائيلي، شهدت هذه القرى تطورًا واضحًا في خلق فرص العمل المحلية فيها لقواها العاملة، ولاحقًا لعاملين من خارجها.

أظهرت بيانات التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت لعام 2017 أن نسبة عالية من القوى العاملة في قرى الهجرة يعملون داخل قراهم، حيث تزيد هذه النسبة على 60 بالمئة من القوى العاملة لكلا الجنسين في كل من القرى الثلاث. في المقابل، بلغت هذه النسبة نحو 15 بالمئة لكلا الجنسين في خربة أبو فلاح، والتي تعتمد أكثر فأكثر على فرص العمل ضمن سوق العمل الفلسطيني الأوسع بنسبة 83 بالمئة. وأظهرت البيانات أن نسبة النساء المنخرطات في القوى العاملة اللواتي يعملن داخل قراهن ترتفع أيضًا في قرى الهجرة مقارنة بخربة أبو فلاح، حيث تزيد نسبة العاملات من كل قرية من قرى الهجرة في داخلها عن العاملات خارجها، في حين تقل نسبة العاملات من قرية خربة أبو فلاح داخلها عن العاملات خارجها.

وبوجه عام، تؤشر هذه الأرقام بوضوح إلى مدى تأثير الاستثمارات في قرى الهجرة على خلق فرص العمل المحلية فيها، سواء لأصحابها وأفراد أسَرهم أو لأفراد من القرية، والتي توفرها المشاريع الاستثمارية الكبيرة، أو المشاريع الصغيرة، صناعية كانت أو تجارية أو خدمية، إضافة إلى المشاريع الاستثمارية في بناء المنازل أو العمارات السكنية في هذه القرى أو خارجها.

وإضافة إلى فرص العمل المحلية التي تولدها المشاريع الاستثمارية في قرى الهجرة، فإن هذه المشاريع توفر فرص عمل لعمال من خارج هذه القرى. ففي دراستنا لحالة قرية المزرعة الشرقية، أسهمت المشاريع الاستثمارية في خلق الكثير من فرص العمل، حيث أظهرت البيانات التي جمعها من 16 منشأة صناعية وتجارية وخدمية، يزيد عدد العاملين في كل منها عن 10 عاملين، أنها توفر 469 فرصة عمل مباشرة إضافة إلى 246 فرصة عمل غير مباشرة. أي أن إجمالي ما توفره هذه المشاريع يصل إلى 715 فرصة عمل، وبمعدل 44 فرصة عمل لكل منشأة. كانت معظم هذه الفرص لعمال من خارج القرية، حيث بلغ عدد العمالة المباشرة منهم في هذه المنشآت 377 عاملًا، يضاف إليهم 225 عاملاً يعملون فيها على نحو غير مباشر. أما العاملون فيها بشكل مباشر من سكان القرية فبلغ 91 عاملًا، وبشكل غير مباشر 21 عاملًا. وبهذا، فإن نسبة فرص العمل التي أتاحتها هذه المشاريع لعمال من القرية لا تتجاوز 8 بالمئة، في حين وفرت 92 بالمئة من فرص العمل لعمال من خارج القرية.

ويرتبط نقص العاملين من القرية في هذه المشاريع بأن القوى العاملة المقيمة في القرية هم، غالبًا، من أصحاب المشاريع أو يعملون لحسابهم الخاص أو مهنيون، وبالتالي، فإنه لا يتوافر في القرية أيدٍ عاملة كافية للعمل في هذه المشاريع، هذا من ناحية. ويرتبط، من ناحية أخرى، بالهجرة، كعامل مباشر وأساسي وله دور مركزي في نقص الأيدي العاملة في القرية. فإذا ما استثنينا المهاجرين، كقوة عمل، وركزنا على قوة العمل في الاقتصاد المحلي، فإن موجات الهجرة المتعاقبة من القرية قد عملت على تحول المزرعة الشرقية من بلد مصدر للعمالة على المستوى المحلي إلى بلد مستورد لها، ويؤشر عدد فرص العمل التي توفرها المنشآت الاقتصادية في القرية للعمال من خارجها، التي بيّناها سابقًا، على هذا التحول.

لقد أدّت الهجرة، في هذا الإطار، دورًا مزدوجًا، فهي من جهة فرغت القرية من نسبة عالية من قواها العاملة، ارتبطت بالتراجع على عدد سكانها، كما بيّنا سابقًا. ومن جهة أخرى، خلقت البيئة المحفزة للرغبة في الهجرة والعزوف لدى الشباب عن العمل في انتظار تحقيق ذلك. فعلى الرغم من توافر فرص العمل المحلية، تبقى توجهات الشباب نحو الهجرة من القرية مرتفعة، وهذا لأن الرغبة في الهجرة لم تعد مرتبطة بتوافر فرص العمل من عدمها فقط، وإنما أصبحت ترتبط بعوامل أخرى، أهمها: الشعور بالحرمان النسبي بين غير المهاجرين مقارنة بالمهاجرين، والسعي للتشبه بالمهاجرين من حيث نمط ومستوى المعيشة الذي يتمتعون به هم وأسَرهم، والسعي لتحقيق الثروة وليس الدخل فقط، حيث إن فرص العمل المحلية المتاحة مدرة للدخل، إلا أنها لا تحقق للشباب طموحهم بالثروة التي يتطلعون لها، والتي ترتبط أيضًا بتحسين مكانتهم الاجتماعية والجاه والنفوذ، وهي قضايا سنتطرق إليها في الفصل اللاحق. ويقول أحد الأشخاص المقيمين في قرية المزرعة الشرقية الذين تمت مقابلتهم: «الهجرة بنسب عالية من البلد لها تأثير على قطاع الشباب بشكل خاص، الشباب بطل عندهم أي طموح في تعلم أي مهنة أو صنعة، وتراجعت عندهم الرغبة في التعليم، وصار طموح الشاب لما يصل 19 أو 20 سنة الزواج من صبية

معها جنسية، لأنه يعتقد أن حياته ستصبح أفضل إذا سافر على المهجر، فحياتهم في البلد قبل السفر هي عمليًا حياة للتحضير للسفر، ولو حتى اشتغل يكون هدفه توفير مبلغ مالي للسفر وليس بهدف تأسيس حياته في البلد، يعني ممكن نسميها حياة مؤقتة لحين السفر».

إضافة إلى فرص العمل التي تولدها استثمارات المهاجرين في المجالات الصناعية والتجارية، فإن استثمارهم في بناء المساكن والعمارات السكنية، سواء داخل قرى الهجرة أو في مدينتي رام الله والبيرة، ساهم في توليد الكثير من فرص العمل. وقد قدّر مهندس بلدية المزرعة الشرقية أن كل مشروع بناء لوحدة سكنية في القرية بمساحة 500 متر مربع يولد ما معدله 3,500 فرصة عمل مباشرة وغير مباشرة طوال فترة التنفيذ، أو ما يعادل توليد فرص عمل متواصلة لخمسة أشخاص لمدة عامين كاملين. وفي حالة مساكن المهاجرين التي تتسم مساحاتها باتساعها، فإنها، بالمعدل، تولد فرص عمل متواصلة لعشرة أشخاص لمدة عامين كاملين.

أما على صعيد البطالة، فقد ساهمت الهجرة، عبر التحويلات المالية للمهاجرين واستخدام جزء مهم منها في استثمارات اقتصادية متنوعة، في خفض نسب البطالة في قرى الهجرة. فقد أظهرت بيانات التعداد العام للسكان للعام 2017 محدودية نسب البطالة في قرى الهجرة، حيث تراوحت ما بين 5.3 بالمئة و8.4 بالمئة في مجمل هذه القرى في ذلك العام[3]، وهي نسبة منخفضة مقارنة مع المعدل العام للبطالة على مستوى الضفة الغربية وقطاع غزة التي بلغت 28.4 بالمئة في العام نفسه، وبالمقارنة مع معدلاتها على مستوى الضفة الغربية لوحدها 18.7 بالمئة، وعلى مستوى محافظة رام الله 15.9 بالمئة (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، 2018).

وكما الحال على المستوى العام لمعدلات البطالة في الضفة الغربية وقطاع غزة، فإن معدلات البطالة ترتفع بين الإناث مقارنة بالذكور. فقد أظهرت بيانات عام 2017 أن نسبة البطالة بين الإناث في قرى الهجرة تراوحت بين 13.5 بالمئة و17.4 بالمئة، وهي نسب أعلى كثيرًا مقارنة بالذكور التي تراوحت ما بين 4.0 بالمئة و7.6 بالمئة في قرى الهجرة الثلاث. على الرغم من ذلك، تبقى معدلات البطالة في قرى الهجرة لكل من الجنسين أقل من مثيلاتها على مستوى الضفة الغربية وقطاع غزة (48.2 بالمئة إناث و23.2 بالمئة ذكور)، وعلى مستوى الضفة الغربية لوحدها (32.1 بالمئة إناث و15.6 بالمئة ذكور، وعلى مستوى محافظة رام الله والبيرة،18.1 بالمئة إناث و15.5 بالمئة ذكور).

وعند مقارنة نسب البطالة في قرى الهجرة الثلاث مع قرية خربة أبو فلاح، فإن نسبة البطالة بين الإناث في الأخيرة قد بلغت 28.2 بالمئة في عام 2017، وهي أعلى كثيرًا من مثيلاتها في قرى الهجرة. وغالبًا ما يعود هذا الاختلاف إلى ارتفاع نسبة التعليم في قرية خربة أبو فلاح مقارنة مع قرى الهجرة، وهو ما يعني التحاق عدد أكبر من الإناث في

---

(3) احتسبت نسب البطالة في القرى المشمولة في الدراسة من بيانات التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت 2017 التي وفرها الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني لي، مشكورًا، بعد تأهيلها لضمان سرية البيانات.

سوق العمل، وفي ظل محدودية فرص العمل التي توفرها سوق العمل المحلية في القرية نفسها، أو على المستوى الوطني، وبخاصة للإناث، واجهت البطالة نسبة عالية منهن.

أما على صعيد البطالة بين الذكور، فبلغت في قرية خربة أبو فلاح 2.7 بالمئة فقط، وهي أقل من مثيلتها في قرى الهجرة. ويعود ارتفاع نسبة البطالة في قرى الهجرة بين الذكور إلى عزوف الشباب عن العمل بسبب رغبتهم في الهجرة، كما أشرنا سابقًا، ففي المقابلة الجماعية التي أجريت في قرية المزرعة الشرقية، ظهر هذا العامل بوضوح، حيث يعتمد جزء منهم على التحويلات المالية في دخلهم إلى حين السفر. وقد أظهرت بيانات التعداد العام للسكان 2017، أن ما نسبته 22.6 بالمئة من الذكور في قرية دير دبوان لا يعملون ولا يريدون العمل بسبب وجود إيراد، وبلغت هذه النسبة 15.0 بالمئة في المزرعة الشرقية، وبلغت 7.8 بالمئة في ترمسعيا. أما في قرية خربة أبو فلاح، فلم تتجاوز هذه النسبة 1.5 بالمئة من الذكور العاطلين من العمل.

بهذا، مثلت الهجرة عاملًا أساسيًا وحاسمًا في خلق فرص العمل في قرى الهجرة، سواء لسكانها أو لعمال من خارجها، وبالتالي، ساهمت، وبوضوح، في الحد من معدلات البطالة في هذه القرى، وبخاصة بين النساء، لكنها في الوقت نفسه عززت نزعة العزوف عن العمل لدى الشباب في انتظار معاملات الهجرة والسفر، أو بسبب الحصول على التحويلات المالية من الأفراد المهاجرين من الأسرة. وعلى الرغم من ذلك، لم تظهر للهجرة تأثيرات واضحة في تعزيز مشاركة النساء في الحياة الاقتصادية في قرى الهجرة، حيث بقيت نسبة مشاركتهن في سوق العمل متدنية، وفي الوقت نفسه اقتصرت، في معظمها على وظائف في مجال التعليم.

خاتمة

كان للتحويلات المالية للمهاجرين إلى قرى الهجرة أثرها في اقتصاداتها، فقد امتدت آثار هذه التحويلات، إضافة إلى استخداماتها في بناء المساكن لأسَر المهاجرين، لتشمل الاستثمار في مشاريع اقتصادية، في الصناعة والتجارة والخدمات، وكذلك في الاستثمار العقاري للمهاجرين، داخل قراهم أو خارجها، ولا سيما في مدينتي رام الله والبيرة. وقد أسهمت هذه الاستثمارات في الحد من معدلات البطالة في قرى الهجرة بوضوح، وذلك من خلال توليدها لعدد كبير من فرص العمل، المحلية في داخل قرى الهجرة أو لعمال من خارجها. وهي فرص عمل ساهمت في تحول هذه القرى من قرى مصدرة للعمالة في إطار السوق الفلسطيني الداخلي، منذ المرحلة العثمانية حتى الثمانينيات من القرن الماضي، إلى قرى مستوردة للعمالة. فهذه القرى تصدر قواها البشرية إلى الخارج، وبخاصة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي الوقت نفسه، تستورد العمالة لتشغيل منشآتها الاقتصادية بمختلف أنواعها.

وعلى الرغم من ذلك، تبقى الهجرة عاملًا أساسيًا في توليد الحافز للشباب في هذه القرى للهجرة، سعيًا منهم لتحسين أوضاعهم الاجتماعية ـ الاقتصادية، وارتباطًا بالمتخيَّل

لديهم بأن بلاد المهجر تحقق لهم هذا الطموح، فهذه القرى ما زالت تصدر العمالة للمهجر، وتستورد قوة عمل فلسطينية من تجمعات سكانية أخرى لتغطية نقص العمالة في اقتصادها المحلي.

من هنا، فإن تأثيرات الهجرة في قرى الهجرة التي تشملها الدراسة، لم تكن بمجملها إيجابية من الناحية التنموية، كما تفترض النظرية الكلاسيكية الجديدة في الاقتصاد، ولكنها لم تكن ذا أثر سلبي مطلق، كما تفترض البنيوية ونظرية التبعية. فالهجرة من جهة، أثرت في إحداث أثر إيجابي في قرى الهجرة من حيث استخدام التحويلات المالية للمهاجرين في مشاريع استثمارية، ولم تقتصر على الاستثمار في بناء المساكن، وهو ما ساعد على تحريك اقتصادات هذه القرى بصورة ملحوظة. لكنها من جهة ثانية، أدت إلى اعتمادية كبيرة لهذه القرى على التحويلات المالية من المهجر، التي استخدم جزء مهم منها في الاستهلاك والسلع الكمالية، وفي مشاريع غير منتجة، كبناء المساكن، وحرمت هذه القرى من قواها العاملة، وهو ما اضطرها إلى اللجوء للاستعاضة عنهم لاستجلاب عمالة من خارجها، إضافة إلى حرمانها من قواها البشرية بوجه عام، وهو ما كان له أثر في مداخيل المصالح الاقتصادية في هذه القرى التي تعتمد على عدد السكان.

المراجع

الأمم المتحدة، الجمعية العامة (2013). **الهجرة الدولية والتنمية: تقرير الأمين العام**. نيويورك: الأمم المتحدة.

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2018). **مسح القوى العاملة الفلسطينية: التقرير السنوي المنقح 2017**. رام الله - فلسطين: الجهاز المركزي.

دالية، خضر إسماعيل (1991). **دير دبوان بين الماضي والحاضر**. الخليل: مطبعة الاعتصام.

ربيع، وليد (1974). «الهجرة والاغتراب في المجتمع الفلسطيني: دراسة اجتماعية فلكلورية.» **مجلة التراث والمجتمع** (البيرة: جمعية إنعاش الأسرة): السنة 1، العدد 3، ص 31-83.

علقم، نبيل ووليد ربيع (1990). **ظاهرة الهجرة في المجتمع الفلسطيني: دراسة ميدانية لقرية في الضفة الغربية**. أمريكا. [د. ن.].

اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) ومؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (أونكتاد) (1988). **القطاع المالي الفلسطيني في ظل الاحتلال الإسرائيلي**. بغداد: الإسكوا

المالكي، مجدي وخميس الشلبي (1993). **التحولات الاجتماعية-الاقتصادية في ثلاث قرى فلسطينية: شروط إعادة إنتاج الأسَر الريفية الفلسطينية تحت الاحتلال: كفر مالك، المزرعة الشرقية، خربثا المصباح**. رام الله: مركز العمل التنموي/معا.

معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس) (2020). **المراقب الاقتصادي:** العدد 63. رام الله: ماس.

ميعاري، محمود (1992). «العمالة في الضفة الغربية وقطاع غزة في ظل الاحتلال.» **شؤون عربية:** العدد 72، ص 131ـ139.

الوشاني، عادل (2018). «المال المهاجر في تونس وإمكانيات تفعيله في تحقيق التنمية: الفرصة الضائعة.» **المستقبل العربي:** السنة 41، العدد 475، أيلول/سبتمبر، ص 56ـ77.

De Haas, Hein (2001). *Migration and Agricultural Transformations in the oases of Morocco and Tunisia* .Utrecht: KNAG.

De Haas, Hein (2007a). *The Impact of International Migration on Social and Economic Development in Moroccan Sending Regions :A Review of the Empirical Literature*. Oxford: International Migration Institute, University of Oxford.

De Haas, Hein (2007b). *Remittances, Migration and Social Development: A Conceptual Review of the Literature*.» United Nations Research Institute for Social Development.

International Organization for Migration (IOM) (2020). *World Migration Report 2020*. Geneva: IOM.

Khachani, M. (1998). «Migration from Arab Maghreb Countries to Europe: Present Situation and Future Prospects.» *Forum:* vol. 5, no. 1, May.

Lazaar, Mohamed (1987). «International Migration and its Consequences in the Central Rif (Morocco).» *European Review of International Migration*: vol. 3, pp. 97-114.

Lipton, Michael (1980). «Migration from the Rural Areas of Poor Countries: The Impact on Rural Productivity and Income Distribution.» *World Development*: vol. 8, pp. 1-24.

Lutfiyye, Abdulla (1961). «Baytin, A Jordanian Village: A Study of Social Institutions and Social Change in a Folk Society.» (Thesis for the Degree of Ph.D. Michigan State University).

Massey, Douglas S. [et al.]. (1993). «Theories of International Migration: A Review and Appraisal.» *Population and Development Review*: vol. 19, no. 3, pp. 431-466.

Massey, Douglas S. [et al.] (1998). *World in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium.* Oxford: Clarendon Press.

Mendola, Maiapia (2006). «Rural Out-Migration and Economic Development at Origin: What Do We Know?.» *Sussex Migration Policy Papers*: no. 40. Sussex: University of Sussex.

Ozden, Caglar and Maurice Schiff (eds.) (2005). *International Migration, Remittances, and the Brain Drain*. Washington DC: The World Bank.

Penninx, Rinus (1982). «A Critical Review of Theory and Practice: The Case of Turkey.» *International Migration Review*: vol. 16, no. 4, pp. 781-818.

Rahman, Mizanur M. (2000). «Emigration and development: The Case of a Bangladeshi Village.» *International Migration*: vol. 38, no. 4, pp. 109-130.

Ratha, Dilip (2003). «Workers' Remittances: An Important and Stable Source of External Development Finance.» in: *Global Development Finance* 2003. Washington, DC: World Bank, pp. 157-175.

Rubenstein, Hymie (1992). «Migration, Development and Remittances in Rural Mexico.» *International Migration*: vol. 30, no. 2, pp. 127-153.

Seddon, David (1981). *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870-1970*. Folkestone: Dawson.

Stark, Oded (1978). *Economic-Demographic Interactions in Agricultural Development: The Case of Rural-to-Urban Migration*. Rome: FAO.

Stark, Oded (1991). *The migration of Labor*. Cambridge: Basil Blackwell.

Tamari, Salim (1983). «The Dislocation and Re-Constitution of Peasantry: The Social Economy of Agrarian Palestine in the Central Highlands and the Jordan Valley, 1960-1980.» (A Thesis Submitted in support of an application for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Manchester in the Faculty of Economic and Social Studies. Manchester: University of Manchester).

Tamari, Salim (1993). «The Transformation of Palestinian Society: Fragmentation and Occupation.» in: Marianne Heiberg and Geir Øvensen (eds.). *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem: A Survey of Living Conditions*. Oslo: Fafo Institute for Applied International Studies. (Fafo Report; no. 151)

Taylor, Edward J. (1999). «The New Economics of Labour Migration and the Role of Remittances in the Migration Process.» *International Migration*: vol. 37, no. 1, pp. 33-88.

Taylor, J. Edward [et al.]. (1996). «International Migration and Community Development.» *Population Index*: vol. 62, no. 3, pp. 397-418.

Van Rooij, Aleida. (2000). «Women of Taghzoute: The Effects of Migration on Women left Behind in Morocco.» Amsterdam: University of Amsterdam. (IMAROM Working Paper Series no. 12)

World Bank (2006). *Global Economic Prospects :2006 Economic Implications of Remittances and Migration*. Washington DC: World Bank.

World Bank (2016). *Migration and Remittances Fact Book 2016.* 3rd ed. Washington DC: World Bank.

ابن خلدون والفلسفة

عبد الكريم البرغوثي(*)
دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، جامعة بيرزيت – فلسطين.

جمال ضاهر(**)
دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، جامعة بيرزيت - فلسطين.

ملخص

يكاد مؤرخو الفلسفة الإسلامية، سواء كانوا مستشرقين أو عرب معاصرين، أن يجمعوا على أن التيار الأشعري هو تيار يجافي العقل والعقلانية، وعلى أن خصومهم المعتزلة هم الممثلون للتيار العقلاني بامتياز. ويعرض ذلك، في حالة ابن خلدون مثلًا، من خلال إبراز ما جاء في **المقدمة** من نقد للفلاسفة كموقف أشعري يناقض ما جاء في ذات **المقدمة** من تأسيس لمنهج عقلاني بامتياز في علم التاريخ. تهدف هذه الورقة إلى الكشف عن أن نقد ابن خلدون لـ «الفلسفة» و«الفلاسفة»، والذي مرجعيته في ذلك أشعرية لا شك فيها، هو موقف لا يتناقض، بل يتسق وموقفه من المنهج في التاريخ. وبهذا تقترح الورقة قراءة مغايرة لما هو سائد في تقييم عقلانية ابن خلدون الأشعري.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون؛ الفلسفة؛ العقلانية؛ العلم؛ التاريخ.

Abstract

The historians of Islamic Philosophy, whether orientalists or contemporary Arabs, almost agree that as an intellectual trend, the Ash’arites, oppose reason and rationalism, while their opponents, the Mu’tazilites, are the representatives, by excellence, of the rationalist trend. This is presented, in the case of Ibn Khaldun, for example, through pinpointing his critique of philosophers that was elaborated in the ‘Muqaddimah’, as an Ash’arite position, which contradicts what was elaborated in the same ‘Muqaddimah’ regarding laying the foundation of a rational method in the Science of History. This paper aims at arguing that Ibn Khaldun’s critique of ‘philosophy and ‘philosophers’,

(*) البريد الإلكتروني: karimb@birzeit.edu

(**) البريد الإلكتروني: jdaher@birzeit.edu

whose point of reference was no doubt Ash'arite, is a position that does not contradict, but is in a state of coherence with his method of History. By this, the paper suggests a different reading from the prevalent judgement of the Ash'arite rationalism of Ibn Khaldun.

Keywords: Ibn Khaldun, Philosophy, Rationalism, Science, History

إن نقد الفلسفة والفلاسفة لدى مفكري الإسلام سابق لابن خلدون، وقد ذاع صيت **تهافت الفلاسفة** للإمام الغزالي، بوصفه حجة دامغة، مفصلة لموقف، وإن بدا من خارج الفلسفة، إلا أنه وبسبب استخدام طرائق الفلاسفة العرب، المستلة بدورها من طرائق علم الكلام، وإن تجاوزتها، ستظهر وكأنها فعل من داخل الفلسفة، بل، وكما أخذ البعض على الغزالي، أنه في نقده للفلاسفة وبيان تهافتهم قد روج في ذات الوقت لها، ولطريقتها العقلية في المحاجة والمخاصمة (البرغوثي، 2007: 139ـ147).

يندرج نقد ابن خلدون للفلسفة في ذات السياق، فهو يشيد في ما كتبه من سيرة «فكرية» لنفسه، شبيهة بسيرة الغزالي الفكرية **المنقذ من الضلال**[1] والتي تعرض غاية العلوم كافة، وكيف أن غايته في النهاية تتحقق في التصوف، بينما يقوم ابن خلدون بعرض الإلهام كبداية لاختراع علم جديد، يقول: «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهامًا، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره» (ابن خلدون، 1979: 66)، ليعرض لنا على مدى صفحات التعريف بابن خلدون و**المقدمة**، قيمة فتحه المعرفي ومشروعه الفكري، الذي اختزن تهذيبًا وتبويبًا لشجرة المعرفة الإنسانية، في الحد والشكل الذي وصلته في عهده.

وبمقارنة سريعة بين «السيرتين» نجد المشترك بينها من أن كليهما يعرض تاريخه الشخصي باقتضاب، ليتم التركيز على ما هو «طريق خاص» في الوصول إلى «يقين معرفي»، ضالة الباحث. ويتم هذا عند كليهما بعرض أمين للمدارس الفكرية الذائعة في عصرها، مبديين الخلط والمغالطة، في طريقة الفلسفة، ليس في الجمع بين النقائض فحسب، بل في إقحام ما هو ليس منها كطريقة علمية أو عقلية أو حسية أو تجريبية أو اسمية أو فلسفية... إلخ من ثنائيات، موروثة عن التقليد الأرسطي، إقحامها كطريقة في البحث في موضوعات، ليست لها، كما الميتافيزياء، أو الماورائيات، أو الإلهيات. فنجد الغزالي في **المنقذ من الضلال** يشير إلى أن «المنطقيات والرياضات وإن كانت صحيحة في ذاتها، فهي لا تثبت ولا تنفي في الإلهيات» (الغزالي، 1990: 20ـ23)، ونجد أن تقسيم الغزالي للفلاسفة، دهريون أو طبيعيون أو غير ذلك من تقسيم، مشتق من أن طرائقهم التي تدعي أنها يقينية، في علم من العلوم، يمكن أن تمتد لتشمل حقلًا معرفيًا، ليس المعرفة فيه مطلوبة لذاتها. فـ «طلب المطلوب لا طائل من ورائه، فهو موجود، وبالتالي مطلب ما هو غير مطلوب» (الغزالي، 1990: 14) هو المعنى الوحيد الممكن والمراد لأية عملية معرفية (بلغة المنطق والرياضيات، طلب المطلوب مصادرة) يقينية وليست احتمالية.

---

(1) «أما بعد: فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها... وما استفدته أولا من علم الكلام، وما اجتويته ثانيًا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام ، وما ازدريته ثالثًا من طرق التفلسف، وما ارتضيته أخر من طريقة التصوف...» (الغزالي، 1990: 9).

إن مأخذ الغزالي، ومن قبله الأشعري، على طرائق الفلاسفة، المستلة من طرائق المعتزلة، يمكن حصرها بما قاله الأشعري بصدد المعتزلة، الذي كان منهم، ومن ثم اعتزلهم؛ فجوهر موقفه أن العقل، وإن كان له دور في النقل، إلا أنه يستطيع أن يقرر فقط بوجود الذات بهذه الصفات، فالله يتصف بما أبلغ عنه، في «اللاكيف»، التي تحصل بها الذات بهذه الصفات. الله يتصف بما أبلغ عنه بصفات وأسماء، وهذه الصفات، لا يمكن عقلاً، حل العلاقة بينهما. فالمنطق الأرسطي بقوانينه الثلاثة، الهوية ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع، لا ينطبق على ما هو تناقض، فالواحد الأرسطي لا غيرية فيه. فالأشعري بقوله بـ «اللا كيف» كجواب عن سؤال العلاقة بين الذات والصفات، يبرهن الاستحالة المنطقية للقول بتعالي الله وبذات الوقت اتصافه بأي صفة، ثبوتية كانت أو غيرها، ليقرر أن العقل – المنطق اليوناني، الأرسطي، ليس بقادر على أن ينطبق على الواحد وصفاته وهي مسألة المسائل.

إن هذا النقد المبكر لمنطق أرسطو، وإن أخذ شكل السجال مع المعتزلة، وكذلك مع باقي المتكلمين، هو ما ميز موقف الأشعري، وكل هذا نجده في **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (الأشعري، 1950) و**الابانة عن أصول الدين** (الأشعري، 1977) كنقد لخلط وغلط سيقع به أشاعرة لاحقين، إلى حين **إلجام العوام عن علم الكلام** للغزالي (الغزالي، 1990).

فالغزالي بهذا، يعيد للأشعري اعتباره بتأكيد أن «الخوض في هذه المسائل لا يضيف شيئًا، وطريقة علم الكلام، وإن استخدمت العقل، في البرهنة على صحة العقائد، ومخاصمة الخصوم، فهي تفحم الخصم كلامًا، تستل منه مقدماته وتعرض تناقضها ونتائجها، والذي لا يحتاج أصلاً لأي جهد، كون هذه البرهنة، وباتصالها مع منطق أرسطو، لا تفضي إلى أي شيء، بل هي دور، بكلمات فرنسيس بيكون (بيكون، 1997: 94)، لا تولد معرفة جديدة.

لينتقل الغزالي في **تهافت الفلاسفة** إلى إبطال قدرة العقل على البحث في الإلهيات أو الغيبيات، والتي لا يمكن أصلًا التحقق من صحة أي من حجج هذا العقل، ليس فقط لشبهها وطرائق الكلاميين، بل وأيضًا في خلط العقل لمواضيع من حقول متباينة، فهو يغلط في إسقاط ما هو صحيح في حقل وموضوع على موضوعات ليست في المتناول، وبالتالي ليس في الإمكان عقلها. وبهذا يصل الغزالي إلى أن المعرفة بها، بالإلهيات، أداتها بالضرورة ليست مشاهدات وليست من المعقولات الأولى، كما هي الأداة في المنطق والرياضات، وليست من الخيالات المتوهمات، بل هي أداة «ذوقية»، فتجربتها ماورائية، وهو ما اصطلح عليه بالتصوف، الذي أداته القلب وليس العقل (الغزالي: 1980: 39).

اعتمادًا على هذا الإرث، وفي حوصلة محكمة لتيارات الفكر ولجولات العقل وما أنتجه من معارف، توصل ابن خلدون، في خلوته، كما جاء في سيرته، وبعد أن انكشف له اليقين بلا ريب ولا شك وجاءه «الإلهام (ابن خلدون، 1979: 66) بأن مهمته تكمن في فصل المقال، ليؤسس علمًا جديدًا، وليفصل ما بين الشريعة والفلسفة. وليتم له ذلك، لا بد كان من فصل العلم عن الفلسفة، تلك الفلسفة التي بيّن الغزالي تهافت أصحابها، ليتجاوزه ابن خلدون نحو إبطالها برمّتها. الفلسفة المقصودة، هي فلسفة بمعناها الضيق، هي فلسفة

العرب المسلمين، المتأثرة باليونان، والموطِّنة للإرث اليوناني في بيئة اللسان العربي عندما تأسلم. هي تحديدًا التيار الفلسفي العربي الذي انغمس لقرون في اعتماد أرسطو المقدوني، والذي حذا أصحابه حذوه حذو النعل، في نقله وتعريبه وترجمته وشرحه، بغرض التأسيس لتبرير عقلي للبحث في الوجود من حيث هو كذلك.

لسنا هنا بصدد إبراز أهمية هذا التراث، ولن نفصل في القول بخصوص الفكرة القائلة بأن العرب قد قاموا فقط بترجمة الإرث الفلسفي اليوناني بتصرف بهدف خدمة أغراض عمرانهم كما دينهم.

أولًا: ما بين العقل الفلسفي الكلامي والعقل الفلسفي اليوناني

ليتسنى لابن خلدون إبطال الفلسفة اليونانية كما جاءت عند الفلاسفة العرب ولتحرير العلم من الميتافيزياء الأرسطية، كان لزامًا عليه، وإن استخدم منطق أرسطو بتعديل، أن يقدم في **مقدمته** ليس فقط «علمه» الجديد، علم العمران، بل وأن يقوم باستعراض لكل العلوم وبيان غلطها النابع أساسًا من خلطها لمواضيعها. فهي تُسقط مناهج صالحة في حقل على حقل آخر، مبيِّنًا ذلك في **المقدمة:** بيان للكيمياء والتنجيم، علوم اللسان وعلوم النفس... إلخ من أفرع لشجرة المعرفة (ابن خلدون، 1979: 88ـ1021).

سنعود لاحقًا إلى خصائص علمه الجديد، والمؤسَّس على ثقة في العقل، المُفارِق لمغالطات السابقين، كمرجع وأساس لمعرفة العلاقة السببية بين الظواهر، والتي توضح عقلانية لا شك فيها عند ابن خلدون. ولكنا نتوقف هنا لتناول موقفه الناقد والناقض لدور العقل في علم الكلام والفلسفة، عبر تحديد موضوعاتها وتحديد قدرات العقل على إدراكها، حدود العقل. فالكلام عند ابن خلدون هو «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية» (ابن خلدون، 1979: 821) و«بالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك عن تلك العقائد» (ابن خلدون، 1979: 836).

يحدد ابن خلدون، إذًا، وظيفة «الأدلة العقلية»، في البحث عمّا هو مفروض صحته. وفي هذا، وعلى أهميته، لا يفضي العقل إلى شيء جديد، اللهم إلا «رفع البدع وإزالة الشكوك عن تلك العقائد»، المفروض صحتها ابتداءً من الشرع.

إن العقل المأسور للكلام لن يأتي بجديد، وعليه بالتالي الإقرار بالا كيف الأشعري. فليس دور المتكلم «البحث عن الحق فيها (العقائد) بل التعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلومًا هو شأن الفلسفة» (ابن خلدون، 1979: 992). فالعقل الكلامي ليس هو العقل الفلسفي، فحدّه مُعرّف في أنه خاضع لما هو مفروض مسبقًا، بما هو نقل، ونتائج مدّه على ما هو غيب باطل من ناحيتين: من ناحية أن «هناك ضربًا من الإدراك غير مدركاتنا»

(ابن خلدون، 1979: 824)، ومن ناحية أن هناك «طور فوق إدراكك وفي نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإنه طمع في محال» (ابن خلدون، 1979: 825).

وبهذا يقوم ابن خلدون بالتمييز بين علم الكلام، المنحصرة مهمته في الدفاع عن العقائد، وبين الفلسفة التي تقوم بالتعليل بالدليل، والتي يكون العقل فيها ميزانًا صحيحًا. فما المقصود إذًا بـ إبطال الفلسفة عند ابن خلدون؟ (ابن خلدون، 1979: 992ـ1002).

إبطال ابن خلدون للفلسفة يأتي ليس من باب ما جاء به الغزالي من بيان تهافت أصحابها من عليّة الكشف الصوفي فحسب، بل أيضًا من باب ذات الإقرار بصحة العقل ميزانًا.

يفصل ابن خلدون بين وظيفة «العقل من حيث إنه ميزان صحيح وأحكامه يقينية في «مادته الخام» وبين حكمه في أمور خارجة عن إمكانية إدراكه. فالأمور الخارجة عن إمكان إدراك العقل، ليس أنها مستحيلة الإدراك، فهي بصفتها من طور فوق العقل، يمكن إدراكها بأداة غير العقل، وهذا امتداد لرأي الغزالي بوجود مُشكل في نسب هذا الطور من المدركات للعقل، فنسبتها إلى العقل ليست كما نسبة المدركات المحسوسات له. ففي **المنقذ** يتدرج الغزالي في بيان أن العقل يكشف غلط ما يُدركه الحس، «الشمس تراها بمثقال دينار»، فالعقل ميزان صحيح في حكمه على هذا النوع من المدركات، فحكمه يقيني بأن الشمس التي نراها ليست كمثقال دينار، وأن ما تراه ليس صحيحًا. أما أمور التوحيد والآخرة والنبوة وحقائق الصفات الإلهية، فهي من طور خارج عن التجربة الحسية، وما يقترحه العقل من علاقة بين الذات والصفات لا يخرج عمّا يعرفه من معانٍ مجردة من الحس، ولغته إما حسية وإما عقلية وليس بمقدورها البلاغ لغة عمّا ينكشف تصوفًا.

يأتي الفصل المعنون بـ «إبطال الفلسفة»[2] في **المقدمة**، ضمن باب ما يدعوه ابن خلدون بـ **العلوم العقلية**، وفي هذا يعتمد التصنيف السائد لدى الفلاسفة لهذه العلوم[3]. ولكن ما يهمنا هنا هو أن ابن خلدون، وإن أقر بالعقل ميزانًا في هذه العلوم وبسلامة مناهجها وبصحة حسابها وأقيستها، فإنه يقوم بفحص ما تدّعيه العلوم جملة وإمكان

---

(2) حول هذا الفصل تحديدًا انظر ما يتوصل إليه كل من محمود أمين العالم في كتابه **تأملات في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون** لنفي صفة الفيلسوف عن ابن خلدون (العالم، 2006). وما يقرره الأعسم، من أن ابن خلدون لم يكن فيلسوفًا بل إن نقد ابن خلدون للفلسفة يخلو من المنهجية (الأعسم، 2006: 79 و135). كذلك يمكن النظر في موقف ابن خلدون من الفلسفة، حيث واعتمادًا على هذا الفصل فقط يحاجج محمود ابن خلدون من منظوره الوضعي المنطقي ليخلص إلى أنه لو صحت نظرة ابن خلدون للفلسفة لذهبت الفلسفة وذهب معها العلم الذي كان ابن خلدون من أساطينه (محمود، 1993: 150).

(3) وإن لم يشر ابن خلدون لذلك بوضوح، قد يشي بأخذه عن موسوعة إخوان الصفا وخلان الوفا، وإن ظهر خلاف ذلك، أكثر ما يظهر، في تقديمه للمنطقيات على الرياضات (علوم العدد والحساب والهندسة) (ابن خلدون، 1979: 882). وحول العلاقة بين إخوان الصفا وابن خلدون ونقاشات جرت في تسعينيات القرن الماضي (الخيون، 2012).

انطباق أقيستها على الإلهيات، مبرهنًا على أن استخدام مناهجها على موضوعات من خارجها يوقع في الغلط، فالأقيسة العقلية، رياضية ومنطقية، وإن كانت صحيحة بذاتها، فمن غير الممكن انطباقها على ما هو خارجها.

فمصدرها، باعتبارها أقيسة عقلية، إما ما هو مجرد عن الجزيئات والحسيات وإما ما تقيسه على ذاتها بقواعد من ذات العقل. الأمر الذي يذكّر بقول بيكون إن ما يمكن أن نعرفه لا يخرج عن أن يكون ما هو في الواقع وما هو في العقل، وخارج ذلك لا يمكن إلا أن نأخذه كما تمليه الكتب المقدسة. بذات الطريقة، يقول ابن خلدون «إن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، يدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة. ووضعوا قانونًا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه المنطق» (ابن خلدون، 1979: 993). وحيث إنه، وكما بيّنا أعلاه، لا يمكن للمتكلمين، الباحثين في الصفات والذات، والذين اختلط كلامهم بالفلسفة، لا يمكنهم الطمع في ما هو محال، فجلّ ما يفيدهم فيه هذا العقل الفلسفي لا يتعدى ما هو مطلوب، فهو «مفروض الصدق معلومه». وفي ما يخص الفلاسفة أنفسهم، فجلّ ما يقومون به، باستخدام قوانين العقل «الذي حصر مسائلها ودوّن علمها وسطر حجابها، فيما بلغنا من هذه الأحقاب، هو أرسطو المقدوني... من تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الاسكندر ويسمونه؛ المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق» (ابن خلدون، 1979: 995) والذي حصيلته أن «النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل، إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولًا صورة منطبقة على جميع الأشخاص... وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل، ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى، وقد تميزت عنها في الذهن، فتجرد منها معان أخرى، وهي التي اشتركت بها، ثم تجرد ثانيًا، وإن شاركها غيرها، وثالثًا، إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية، المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية» (ابن خلدون، 1979: 993).

إن التجريد هذا، وإن انطلق من الحسيات وانتهى إلى معاني كلية وتكون انطباقيته «على جميع المعاني والأشخاص»، إلا أنه لا يتم فحصها، في انطباقيتها بردّها إلى مصدرها وهو المحسوسات. فهي كما يقول بيكون، مرة أخرى، تفر هاربة من الحواس، إلى أكثر المبادئ العمومية، لتنسج كما العنكبوت نظريات كبرى، متسقة في ذاتها، ولكنها لا تفيد أي مطلوب، بل هي دور في دور.

بهذا، فإن كان قصور علم الكلام في أنه يطلب ما هو مطلوب، فإن الفلسفة تغرق في تجريداتها ولا يسعها إلا البقاء في معقولاتها، والانطلاق منها لإقرار معاني للوجود، الحسي وغيره، مستلة من العقل، ليبقى العقل عقلًا لا يرى إلا ذاته، ويكون الوجود كله، الحسي وما وراء الحسي، تعيينًا لهذا العقل.

ما يبرهن عليه العقل هو المعقولات الثواني والثوالث... إلخ. وبالتالي، وببعده عن

مصدرها، بوصفها مجردات أولى من المحسوسات، يظن أنها الوجود الحق، أو أنها، كما عند أرسطو، هي الوجود المُدرك، ونراه يتدرّج بفعل التجريد حتى يصل إلى الوجود المجرد من كل المجردات، الكليّ الواحد الأحد، المحرك الذي لا يتحرك. ما يُبرهن عليه العقل، إذًا، أو ما يستطيع فحصه والبرهنة عليه بواسطة المنطق وغيره، هو مدى مطابقة ما في العقل مع الوجود كما يظهر له ويدركه. ويكفينا بالتالي التركيز في «الكليات» والتدرج من هذه الكليات إلى الواحد الذي يسري في الجميع، وتغدو الميتافيزياء بهذا علم العلوم، أو العلم الأوحد.

دون الخوض في كل مسائل المنطق، وفي كل ما جاء به الفارابي وابن سينا كجامعين لإرث أرسطو وأفلاطون، يتوقف ابن خلدون عند مسألة المسائل، مسألة انطباقية المعرفة والواقع. يطابق ابن خلدون الفلسفة وعلم الإلهيات حيث يقول في الإلهيات إنها «علم ينظر في الوجود المطلق، فأولًا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات، من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات ومراتبها... وكتب المعلم الأول فيها موجودة... وكذلك لخصها ابن رشد من حكماء الأندلس» (ابن خلدون، 1979: 921). وقد اعتبرها من العلوم العقلية، مبرزًا تشابهها وعلم الكلام، من جهة، واختلاط موضوعاتها وأداتها المنطق، فيبقى عليه، بعد أن أبطل المنطق كأداة لمعرفة الواقع بما هو، أن يبطل الفلسفة بذاتها، من جهة أخرى.

للتأكيد، ليس هدف ابن خلدون إبطال المنطق بذاته، فهو برأيه صحيح ويفيد وأقيسته في شحذ العقل، ولكنه لا يمكن من معرفة الواقع كما هو. يقول ابن خلدون: «فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة، وطلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض، ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني، ليحصل تصور الوجود تصورًا صحيحًا مطابق إذا كان ذلك بقانون صحيح كما مر...» (ابن خلدون، 1979: 994) وحيث إن «صنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية، والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم... فكل هذا صحيح، فتقدم التصور وتوقف التصديق عليه، فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو» (ابن خلدون، 1979).

المنطق عند ابن خلدون، إذًا، لا يعطي العلم التام إلا في ما هو تصور وتصديق، وليس في ما هو مطابقة والوجود؛ المنطق تصور وتصديق لمبادئ مجردة، وإسقاطها على الوجود فيه غلط. فإنه إذا كان التصديق والتصور يبدآن بما هو مجرد مفارق للمحسوس، ونسبة المحسوسات له كما نسبة الموجودات كلها إلى العقل الأول، الذي هو العقل والمعقول والعاقل واحد أحد، فالغلط ينبع من إسناد الفلاسفة للموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفائهم به كواجب الوجود، كما عند الفارابي وابن سينا. إذ إن الوجود أوسع نطاقًا من حصره في المعقولات المفارقة للمحسوسات. وإذا كان الطبيعيون لا يرون إلا الأجسام، ويعتقدون أنه ليس وراء الأجسام شيء، كذلك يكون حال الفلاسفة الذين يزعمون أن براهينهم العقلية تنطبق على الموجودات، فهي «قاصرة وغير وافية بالغرض»، من ناحية أن الوجود أوسع

نطاقًا، ومن ناحية أخرى، إذا كان من هذه البراهين «التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، موجودة في الموجودات الجسمانية»، فهذا قاصر، ووجه قصوره «أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك الأحكام الذهنية كلية عامة، والموجودات متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟» (ابن خلدون، 1979: 996). اليقين العقلي يحتاج إلى شاهد عليه في الحس سابق على العقل، فمطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي ليست يقينية، أي أن حقيقتها احتمالية، وبالتالي فالحقيقة التي تعني المطابقة ليست واردة، إن جاء في الحس دليل، ولو واحد عكسها.

وبذات المعنى يكشف ابن خلدون كون أن نسبة المعقولات الثواني والثوالث، بعضها لبعض، مشتقة من النسبة الأولى بين المعقولات الأولى والحس، والتي دليلها كما أسلف هو الحس نفسه، فالتيقن منها يشوبه الشك من هذه الجهة، كما أن انطباقيتها على ما هو خارج صعب التحقق منه من جهة أخرى. وعليه يمكن التقرير أن المنطق، وإن كان صحيحًا في البرهنة على هذه النسب، فهو يفترض وجود المعقولات الأوائل والتي بالضرورة تأتي منها الثواني والثوالث... إلى العقل الأول، إلا أنه لا يثبت ولا ينفي في مسألة الانطباقية وما هو حس.

أما في خصوص «ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات ويسمونها العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن البرهان عليها لأن تجريد المعقولات في الموجودات الخارجية، الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا.. وقد صرح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه» (ابن خلدون، 1979: 997).

وعليه، يجب التخلص من أوهام العقل وأن يحصر العقل عمله في ما هو مادة، فالبحث يجب أن يتجه وجهة الواقع الحسي. ولتحرير العقل من الظن واللايقين، يعرض لنا ابن خلدون أنه ليغدو العقل صفحة بيضاء، عليه أن ينزع عنه المعارف السابقة، التي سببها أرسطو وما بعده من الفلاسفة العرب، لنبحث في المادة بطريقة يكون معيار الحق فيها هو الانطباقية، بطريقة مغايرة لطريقة الفلاسفة المعتادون على «النظر الفكري والغوص في المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أمورًا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر من العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس» (ابن خلدون، 1979: 1046).

ثانيًا: العقل التجريبي

ليس الهدف هنا استعراض كامل لنظرية ابن خلدون في العقل (مصباحي، 2017)، ولكن ومما تقدم يظهر أن نقده للكلام ومن ثم للكلام المختلط بالفلسفة، وما يأتي من

نقده للفلسفة يهدف إلى الحد من ادعاءات العقل الفلسفي، وإن كان صحيحًا بذاته – في ما يبحث في كلياته، أنه قادر على البحث في ما هو مادة. أي أن هدف ابن خلدون ليس فصل المقال فيما بين الكلام والفلسفة من اختلاط فحسب، بل الفصل أيضًا بين العلم، علم المادة، والفلسفة.

إن هدف ابن خلدون من إبطال هذا النوع من الفلسفة، وبخلاف الغزالي[4]، هو بيان أن العلم له موضوع هو البحث في المجردات الأولى، الأسباب، والتي هي قريبة من الحس، وتسويغها عقلًا لا يتأتى إلا من خلال إعادة فحص مبدأ أكثر بساطة، القانون، من خلال فحص مدى انطباقيته على ما هو مادة الواقع أو واقع المادة.

هذا تحديدًا ما يقوم به ابن خلدون في ما يؤسسه من علم جديد، علم التاريخ[5] الذي هو البحث في أسباب تعاقب الأحداث، أسباب من الأحداث نفسها، وذلك من خلال استعراض ما يقع للعمران من أحوال، وردّها إلى سبب بسيط، بمثابة القانون الذي له خاصية التعيّن في ظواهر أخرى مثيلة، ليتبين صحة هذا القانون في مدى انطباقيته على المثيلات من الظواهر، وما يستدعيه ذلك من عملية مستمرة في فحص الانطباقية[6].

ما توصل له ابن خلدون من تجريد لمفهوم قانون العصبية من مشاهداته ومعايشته الشخصية لأحداث بلاده المغرب، يتريث في فحصه في ما يخص المشرق، لحين، كما يقول، وقوع رحلته ومشاهدته للمشرق. تريث يتناسب ومنهجه العلمي الذي يتكوّن من:

أولًا، تفريغ العقل من كل ما هو موروث، والتي تتأتى أوهامه من المدارس، أرسطو وفلاسفة العرب، ومن اللغة. فاللغة عنده، تنزع، بسبب اختلاط الأسماء والمحسوسات، إلى البعد عن المادة والتعلق بالبحث فيما بين الأسماء من صلات... إلخ. فينصح ابن خلدون،

(4) السببية غير واردة عند الغزالي، فهي اقتران وليس ضرورة، وعند ابن خلدون هي ضرورة كونها واقعة في باطن الظواهر، وإنه لا يجب إسقاطها على الإلهيات.

(5) حول تسمية هذا العلم الجديد وتراوح البعض بين اعتباره علم التاريخ أو علم الاجتماع (لابيكا، 1980: 30)، فهو ينفي عن ابن خلدون أن يكون فيلسوفًا، بل ذو طموح سوسيولوجي مؤسسًا لعلم مستقل يجعل من التاريخ عند ابن خلدون علم العلوم الإنسانية أو كما يوحي لفظ **مقدمة** أن التاريخ هو بداية العلم وعلم البداية، وهذا قد يسمح بفهم لماذا لا يلحظ التاريخ كعلم أساسي في تصنيف العلوم الذي أقامه ابن خلدون في الباب السادس من المقدمة (ص 43) وبطريقة تجاوزيه لمحاولة حشر ابن خلدون في نموذج نظري محدد في حقل معرفي بعينه نجد الوردي يؤسس للنظر إلى ابن خلدون كصاحب نظرية معرفة لعلوم الاجتماع جملة تستبدل «منطق أرسطو الأبدي والمطلق والروحاني» بما ابتكره ابن خلدون «منطقه المؤقت والنسبي والمادي» (الوردي، 2018: 239).

(6) يمد الجابري مسألة المطابقة هذه ليجعل منها قانونًا لتمييز الحق من الباطل والممكن من المستحيل في كل المعارف حيث يقول: «هذا القانون ينص على «اعتبار المطابقة للواقعات» أي المطابقة لمشخص ما، سواء كان هذا المشخص واقعًا طبيعيًا تجريبيًا أو واقعًا اجتماعيًا تاريخيًا أو كان نصًا دينيًا ... وهكذا فالعلم يكون ممكنًا وقابلًا لأن ينتج معارف يقينية «وفي هذا تناقض مع ما نسميه احتمالية اليقين في العلم التجريبي والتي قصدها ابن خلدون. وبعكس ما فهمه الجابري فإن استخدام ابن خلدون للغة الفلسفية الأرسطية هي التي جعلته قادرًا على التحرر منها في ما يخص العلم الجديد الذي أسسه، وهنا يكمن تجديد ابن خلدون، فلغة أرسطو لا تثبت ولا تنفي ليس فقط في الإلهيات، بل وأيضًا في الطبيعيات (الجابري، 1986: 300).

في سياق نصائحه للمتعلم، بالبعد من ذلك، وترك البحث فيما هو أداة والاتصال بالموضوع مباشرة وبدون وساطة، والعودة للحسيات مباشرة.

ثانيًا، الرد على مغالطات المؤرخين السابقين له، ببيان تناقض أقوالهم من خلال المشاهدة، من مثل إرم ذات العماد التي الحفريات لا تكشف عنها، ومن مثل التيه في سيناء وعدد جيوش بني إسرائيل التي لا تسمح الجغرافيا به، وغيرها من الأمثلة.

ثالثًا: يكون البحث في الأسباب القريبة وليست البعيدة، فالأحداث وتعاقبها هي حركة وسببها هو منها.

رابعًا: السبب هو الثابت وراء المتحرك، هو الباطن القابع في باطن الأحداث، هو العصبية والوازع. هو القانون.

وهذا ما يقوم به ابن خلدون في وضعه لعلمه الجديد. في تصديره للمقدمة يقول ابن خلدون: «أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال... ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول... وتضرب فيها الأمثال... كيف تقلبت الأحوال... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد من علمها وخليق» (ابن خلدون، 1979: 2).

التاريخ، من ناحية، هو فن قام به من سبقه من مؤرخين، عبر روايتهم للأخبار، ومن ناحية إنه نظر وعلم، وهو ما يقوم بتأسيسه. التاريخ، عنده، ظاهر وباطن. ظاهره تعاقب الأحداث وباطنه سبب هذا التعاقب. العلم عبور من الظاهر إلى الباطن. لهذا فاسم كتابه **كتاب العبر**، والعبر في هذا المعنى، هو الاعتبار، العبور من ظاهر هو التغير أو المتغيرات، تعاقب الأحداث، نحو باطن هو سبب لتعاقب هذه الأحداث. وجملة التاريخ هي، إذًا، ظاهره وباطنه، أي حقيقته، قانونه هو الثابت وراء المتغير الذي به يتم تفسير الأحداث كافة.

بهذا، وبناءً على ما تقدم، بإمكاننا التقرير أن ابن خلدون، بتأسيسه لعلم جديد يعتمد السببية بين الظاهر، لا يجافي العقل والعقلانية، وأن نقده للكلام والفلسفة الساعية لمد السببية على موضوع الإلهيات، لا يجعله ممثلًا للاعقلانية التي يعتقد جل مؤرخي الفلسفة الإسلامية، سواء كانوا مستشرقين أو عرب معاصرين[7]، أنها سمة له كما هي سمة للتيار الأشعري.

وكما بيّنّا، فإن نقد ابن خلدون للفلسفة والفلاسفة، والذي مرجعيته في ذلك أشعرية لا شك فيها، هو موقف لا يتناقض، بل يتسق وموقفه من المنهج في التاريخ.

---

(7) وإن تعددت قراءتهم لإرث ابن خلدون بين مادح وذام له، إلا أنها تشترك في محاولة لفحص علاقة موقفه من الفلسفة ومنهجه في التاريخ (لابيكا، 1980؛ لاكوست، 1958؛ حسين، 1925؛ الحصري، 1957).

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (1979). **المقدمة**. بيروت: مكتبة المدرسة دار الكتاب اللبناني.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (1977). **الإبانة عن أصول الديانة**. تحقيق فوقية حسين. القاهرة: دار الأنصار.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (1950). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. 2 ج.

الأعسم، عبد الأمير (2006). «نقد ابن خلدون للفلسفة.» **المجلة العربية للثقافة** (تونس): العدد 49.

البرغوثي، عبد الكريم (2007). «في عقلانية حجة الإسلام الغزالي.» **مدى آخر** (حيفا): العدد 3.

بيكون، فرنسيس (1997). **مختارات من الأرغونان الجديد** ترجمة سعيد زيداني. جامعة بيرزيت.

الجابري، محمد عابد (1986). **نحن والتراث**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حسين، طه (1925). **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**. ترجمة عبد الله عنان. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الحصري، ساطع (1957). **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: دار المعارف.

الخيون، رشيد (2012). **آراء إخوان الصفا وخلان الوفا: إعجاب وعجب**. الرياض: دار المجلة العربية للنشر والترجمة. (سلسلة كتاب المجلة العربية؛ 193).

العالم، محمود أمين (2006). «تأملات في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون.» **المجلة العربية للثقافة** (تونس): العدد 49.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1990). **إلجام العوام عن علم الكلام**. إستانبول: مكتبة الحقيقة.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1980). **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1990). **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، إستانبول: مكتبة الحقيقة..

لابيكا، جورج (1980). **السياسة والدين. ترجمة موسى وهبة وشوقي دويهي**. بيروت: دار الفارابي.

لاكوست، إيف (1958). **ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال**. ترجمة زهير فتح الله. بيروت: دار المعارف.

محمود، زكي نجيب (1993). **من زاوية فلسفية**. القاهرة: دار الشروق.

مصباحي، محمد (2017). **الذات في الفكر العربي الإسلامي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الوردي، علي (2018). **نظرية العرفة عند ابن خلدون**. ترجمة أنيس محمود. بيروت: دار الوراق.

الصوت الديني السعودي خلال الربيع العربي

هاشم الرفاعي(*)
جامعة بيتسبيرغ - الولايات المتحدة.

ملخص

تبحث هذه الورقة في تفاعل ثلاث حركات إسلامية سعودية خلال حقبة الربيع العربي منذ 2010 إلى 2017. لقد وفر الربيع العربي فرصة سياسية للحركات الإسلامية السعودية لرفع سقف المطالب واستثمار هذا الحدث التاريخي من جوانب مختلفة .كشف تحليل المحتوى أنه على الرغم من الاختلافات بين الحركات الإسلامية السعودية، فقد تبنى الفاعلون الدينيون أسلوبًا مخصصًا ونهج غير متسق تجاه الثورات، مع استثناء ملحوظ للتنويريين الذين يُظهرون تأطيراً للتطور الفكري أن الإسلام ليس له أيديولوجية سياسية ثابتة نحو شكل النظام السياسي في الإسلام، على عكس ما تفترض باقي الحركات. في هذا السياق، لم تطور الحركات الإسلامية السائد في المملكة العربية السعودية أي التزام أيديولوجي بالأفكار السياسية الديمقراطية، لكن أحداث الربيع العربي دفعتهم إلى صوغ مثل هذه الفكرة والدخول في الجدل والسجال الفكري حول الديمقراطية. تستخدم الدراسة نظرية العملية السياسية لشرح كيف تفاعلت الحركات الإسلامية السعودية مع الربيع العربي كفرصة سياسية لزيادة مطالبها. كما يوضح هيكل الفرصة السياسية كيف تفاعل النظام السعودي مع الحركات الإسلامية السعودية خلال فترة الربيع العربي 2010 ـ 2017. تعرض الورقة كيف تؤثر حالة الانفتاح والانغلاق السياسي في نشاط الحركات الاجتماعية في البلدان القمعية وهذا ما حدث إبان الربيع العربي من الانفتاح والتفاعل إلى الانغلاق وتلاشي تفاعل الحركات الاجتماعية في المجال العام. تم جمع بيانات هذا البحث من ثلاث منصات إلكترونية تمثل الاتجاهات الفكرية للحركات الإسلامية الثلاثة، إضافة إلى تحليل محتوى تسع حسابات على موقع التواصل الاجتماعي «تويتر» تمثل الاتجاهات الفكرية للحركات الإسلامية السعودية (الإخوان، السرورية، التنويريين) بدءًا من كانون الأول/ديسمبر 2010 حتى كانون الأول/ديسمبر 2017.

(*) البريد الإلكتروني: haa118@pitt.edu.

الكلمات المفتاحية: الحركات الاجتماعية، الحركات الإسلامية، الربيع العربي، السعودية، الإصلاح السياسي.

Abstract

This paper examines the perspectives of the three types of the Saudi Islamic movements during the Arab Spring in 2010. The Arab Spring provided the political opportunity structure for the Saudi Islamic movements which invested in that historical event from different aspects. Data was collected from the personal websites and personal twitter accounts of 9 significant names leaders of three the Saudi Islamic movements from December 2010 until December 2017. The content analysis revealed that despite the differences among the social movements, religious actors adopted an ad-hoc and inconsistent approach toward the revolutions, with the notable exception of the small group of «Enlightened Islamic.» The «develop as it goes» framing shows that Islamic, contrary to what is generally assumed, did not have a fixed political ideology. In this context, the mainstream Islamism in Saudi Arabia has never developed an ideological commitment to democratic or revolutionary political thoughts, but the Arab Spring events pushed them to formulate such a thought. The study uses the political process theory to explain how the Saudi Islamic movements look to the Arab Spring as a political opportunity to increase their demands. Also, the political opportunity structure explains how the Saudi regime interacted with action of Saudi Islamic movements during the Arab Spring period 2011-2017. The paper presents how the state of political openness or closeness affects the activity of social movements in repressive countries.

Keywords: Social movements, Islamic movements, Arab Spring, Saudi Arabia, Political reform.

مقدمة

الربيع العربي هو حدثٌ تاريخي ثوري مهم حصل في الوطن العربي، بدأ في كانون الأول/ديسمبر 2010 بتظاهرات شعبية محلية من الجنوب التونسي، ثم تمددت هذه الاحتجاجات إلى عدد من الدول في الوطن العربي ذات الأنظمة الاستبدادية مثل مصر، وليبيا، واليمن، والبحرين، محدثةً فيها تغييرات ضخمة وطويلة الأمد شملت البنى السياسية والثقافية لتلك الدول (بامية، 2019: 232ـ243). أما السعودية فعلى الرغم من أنها لم تشهد أي احتجاجات كبيرة، إلا أنها لم تكن معزولة أو محصّنةً تمامًا من آثار الربيع العربي (Lacroix, 2014)، إذ ظهر الارتباك على النظام السعودي عندما واجه عددًا من المطالب الإصلاحية من الحركات الاجتماعية والمطالبات الشعبية خلال حقبة الربيع العربي.

تفاعل المجتمع السعودي مع الثورات والأحداث التي رافقت الربيع العربي، بما في ذلك الحركات الإسلامية والنخب الدينية والمثقفين والإصلاحيين على حد سواء. وهذا الواقع التاريخي الجديد وضع الحركات الإسلامية السعودية في موقف صعب، وذلك باختبار أفكارهم وقيمهم أمام الجمهور المحلي والإقليمي، وكذلك صورة الإسلاميين على صعيد العالمين العربي والإسلامي في مساندة الشعوب العربية في مطالبها والتضامن معها

وكذلك التفاعل مع نبض الشارع المحلي والمطالب الشعبية خلال مرحلة الربيع العربي المليئة بالتحديات السياسية، حيث كانت الجماهير العربية متعطشة للتغيير، وبخاصة في عصر وسائل التواصل الاجتماعي والبث التلفزيوني المباشر والمتابعة الدقيقة والتفصيلية لتطور الأحداث.

كل هذا جعل المواطنين في بلدان الربيع العربي والسعودية ينخرطون في محادثات حول أهمية تلك اللحظة، مثل حادثة المرحوم محمد البوعزيزي، وهروب بن علي رئيس تونس وتنازل مبارك عن رئاسة السلطة في مصر، والتظاهرات التي اندلعت في الميادين والشوارع في البلدان العربية في مصر وسورية، واليمن، وليبيا، والبحرين. تقول مضاوي الرشيد «أثّرت الانتفاضات العربية تأثيرًا نافذًا في السعودية. وأظهرت قدرة الشعب على مقاومة الاستبداد والقمع، وقدمت إلى السعوديين دروسًا مجانية في الحراك الجماهيري العابر لخطوط التقسيمات الطبقية والمذهبية والأيديولوجية» (مضاوي، 2018).

لم تكن الحركات الإسلامية السعودية محصنة ضد المحادثات العامة حول مطالب الربيع العربي مثل: «الشعب يريد إصلاح النظام» إلى «الشعب يريد إسقاط النظام». لقد أدرك بعض الفاعلين والمؤثرين في الحركات الإسلامية أهمية التغييرات غير المباشرة للربيع العربي على مستوى الحركات الإسلامية على الصعيدين المحلي والإقليمي، وهو ما جعل معظم الحركات الاجتماعية تنخرط في التفاعل مع موجة أحداث الربيع العربي. لهذا تركز هذه الدراسة على تفاعل ثلاث حركات إسلامية سعودية مع أحداث الربيع العربي، وهي حركة الإخوان المسلمين، والحركة السرورية، والتيار التنويري. أدت هذه الحركات الإسلامية الثلاث دورًا أساسيًا خلال الربيع العربي في المجتمع السعودي. فهي تحظى بحضور وتأثير في المجال العام المحلي، ولديها قواعدها الشعبية وأتباعها في المجتمع السعودي والمحيط الإقليمي. كما أن لها تاريخًا طويلًا من النضال والعلاقات المتضاربة والمتشابكة مع النظام السعودي.

تمت دراسة الحركات الإسلامية السعودية وعلاقاتها بالربيع العربي عبر عدد من الباحثين، حيث كتب لاكروا مقالة عن أهم اللحظات السياسية التي تفاعلت معها الحركات الاسلامية السعودية بين عامي 2011ـ 2013، وكيف أثّرت في حركة الصحوة الإسلامية في السياق السعودي المحلي (Lacroix, 2014). يعرض لاكروا النقاشات التي حدثت حول أحداث الربيع العربي من وجهة نظر الحركات الإسلامية السعودية، مثل الحالة السورية، التظاهرات في البحرين، واللحظة التي فاز فيها الإخوان المسلمون في الانتخابات المصرية. أشار لاكروا إلى كيفية تفاعل الحركات الإسلامية مع الربيع العربي، وذلك بتسليط الضوء على القضايا المحلية الداخلية مثل محاربة الفساد، والمطالبة بحكومة ملكية دستورية من جانب العديد من الحركات الدينية والسياسية الاجتماعية.

أما دراسة مضاوي الرشيد فقد تناولت الأحداث من منظور مختلف «الطائفية بوصفها ثورة مضادة» (Al-Rasheed, 2011: 513-526)، والتي تركز على تفاعلات النظام السعودي واستثمار الاحتجاجات الأقلية الشيعية في مدينة القطيف وكيف «استخدمت الدولة الانقسامات الطائفية كاستراتيجية لتوسيع الفجوة والنقاش المجتمعي حول الربيع العربي». تحلل الرشيد كيفية استخدام الحكومة السعودية للخطاب الطائفي، وذلك من خلال توظيف خطابات الإسلاميين والفاعلين حول خطر الشيعية، وهو ما ساهم في الانقسام الطائفي المحلي، كاستراتيجية للرد على بداية التظاهرات التي حدثت في السعودية وبخاصة في المنطقة الشرقية ذات الأقلية الشيعية. استخدمت هذه الاستراتيجية بشكل متعمد لتوجيه الرأي العام والإعلام نحو التهديد الإيراني لمواجهة أي مطالب إصلاحية من الداخل. حول هذه الاستراتيجية، كانت هناك اختلافات في ردود فعل الحركات الإسلامية، فبينما اتفقت بعض هذه الحركات الإسلامية مع الحكومة على خطر التهديد الإيراني، فهمت بعض الحركات الأخرى هذا التكتيك الاستراتيجي كجزء من الحركة المضادة للوقوف ضد مطالب الإصلاح السياسي. هذه الاستراتيجية الخادعة سهلت انعطاف تفاعل الربيع العربي محليًا بسبب تفاعل هذه الحركات المؤدلجة بالخطر الشيعي مع اتجاه الحكومة. فالسرورية على سبيل المثال، لديها موقف عقدي عنيد لا هوادة فيه من التشيع، وتمدد النفوذ الإيراني في المنطقة العربية، لذلك هناك تشابه بين رأيهم ورأي الحكومة السعودية حول ما حدث في المنطقة الشرقية خلال حقبة الربيع العربي.

ومن الدراسات المهمة حول موقف الإسلاميين والديمقراطية ما كتبه نواف القديمي، حول تأثير أحداث الربيع العربي في الخطاب الإسلامي نحو الديمقراطية (القديمي، 2012). أهم ما جاء في هذه الدراسة هي الموقف السلفي والاعتراضات حول الديمقراطية التي تعَد ركيزة في الخطاب السلفي قبل الربيع العربي، وكيف تحول الخطاب السلفي إلى المشاركة تحت ضغط المصلحة العامة لدى بعض مثقفي هذه الحركات والتيارات الفكرية. في حين أن الأدبيات السلفية غارقة في تحريم ونقد الديمقراطية بوصفها غربية وحكم بما أنزل الله تحولت إلى القبول بالديمقراطية بوصفها آلية ويمكن ممارستها لكن بضوابط شرعية. دراسة القديمي جوهرية في عرض أهم الكتابات من داخل الاتجاهات السلفية السعودية والمصرية عن الديمقراطية قبل الربيع العربي وخلاله، وكيف أن كل هذا الجدل والممانعة تلاشت عندما ظهرت صناديق الاقتراع في تونس ومصر. يقول القديمي «وأعتقد أنّهُ يمكن الحديث اليوم عن تجاوز أغلب الّرموز المؤثّرة في التّيار السلفي السعودي (ومن السلفّية الحركّية تحديدًا) عمليًا، مسألة الحديث عن شرعّية الانتخابات والعمل الحزبي والتّداول على السلطة وفصل السلطات. وهو تطّور ملحوظ وإيجابي ويستحق الإشادة» (القديمي، 2012).

ومع أهمية هذه الدراسات إلا أنها لم تتعمق في دراسة تفاعلات الحركات الإسلامية السعودية مع الربيع العربي على وجه الدقة. حيث لم تتم مناقشة علاقة الحركات

الإسلامية السعودية بالأحداث الثورية والاضطرابات السياسية خلال حقبة الربيع العربي والتجربة الثورية التي تركت أثرًا عميقًا في الحركات الإسلامية في خطابها الفكري ومسارها السياسي. هناك عدد من الإسهامات المهمة حول الإسلاميين في المنطقة العربية مثل دراسة أبو رمان (2013)، وشلاطة (2017)، لكن هذه الأعمال لم تتناول الحركات الإسلامية السعودية، ولم تحاول أن تقدم تفسيرًا حول تأثير الثورات في المثقفين الإسلاميين والحركات خارج المسار الثوري. إن الهدف من هذه الدراسة هو دراسة وجهات نظر ثلاث حركات إسلامية سعودية، بالتركيز على كيفية تفاعل الحركات الاجتماعية الإسلامية في السعودية مع أحداث الثورات في دول الربيع العربي وتأطيرها، وكيف أثرت هذه الأحداث في أفكارها وممارساتها السياسية.

أسئلة البحث: كيف تفاعلت الحركات الإسلامية السعودية مع أحداث الثورات في بلدان الربيع العربي؟ وكيف أثرت تلك الثورات في أفكار الحركات الإسلامية وممارساتهم السياسية؟ وكيف تنظر الحركات الاجتماعية الإسلامية السعودية إلى احتجاجات وتظاهرات الربيع العربي؟ وكيف تفاعلت الحركات الاجتماعية الإسلامية السعودية خلال أحداث الانتخابات؟ ما هي الثورة؟ وما أسبابها؟ هذه هي التساؤلات التي يحاول البحث الإجابة عنها عبر تحليل محتوى الخطاب لدى الحركات الإسلامية الثلاث خلال الحقبة التاريخية للربيع العربي، منذ كانون الأول/ديسمبر من عام 2010 إلى نهاية كانون الأول/ديسمبر من عام 2017.

واجهت هذه الدراسة بعض الإشكاليات والمعوقات، التي تعَد أحد أشكال وأوجه القصور في دراسة الحركات الاجتماعية، فمن أوجه القصور الذي واجهته هذه الدراسة، أن خطاب الحركات الإسلامية قابلٌ للضياع بسبب عدم التوثيق والأرشفة المتعلقة بالتصريحات والمقالات والكتب. والإشكالية الأخرى، هي صعوبة البحث في شبكة التواصل الاجتماعي «تويتر»، وبما أن هذا الموقع بالتحديد هو منصة الخطاب الأساسية خلال حقبة الربيع العربي، فإن الإشكالية التي يواجهها البحث هي تلاشي بعض التغريدات واختفائها[1].

اعتمد البحث منهج تحليل المحتوى، مستندًا إلى البيانات التي جمعها الباحث من المواقع الشخصية وحسابات تويتر الشخصية لتسعة أسماء بارزة من ممثلي الحركات الإسلامية الثلاث منذ كانون الأول/ديسمبر 2010 إلى كانون الأول/ديسمبر 2017. إضافة إلى ذلك، تمت العودة إلى ثلاثة مواقع على الإنترنت تمثّل توجهات الحركات الإسلامية الثلاث. تشير ستاغينبورغ وكلاندرمان أن تحليل المحتوى يكون على مرحلتين، تغطي

(1) تلاشي التغريدات هو نتيجة لسلوك السلطة نحو محتوى تويتر، حيث تتم المحاسبة الآن بأثر رجعي مع محتوى كتب قبل أكثر من عشر سنوات. لهذا يلجأ الكثير من المواطنين في البلدان التسلطية إلى حذف المحتويات التي ربما توقعهم في إشكال مع السلطة.

الأولى اختيار المقالات من المصادر الصحافية والإخبارية، في حين أن المرحلة **الثانية** تتطلب ترميز المقالات الصحفية المحددة وتحليلها من نموذج مصمم مسبقًا لفهم المعطيات الواردة في النموذج Klandermans and Staggenborg, 2002

أولًا: الحركات الإسلامية والنظام السعودي

تأسست الدولة السعودية لأول مرة في عام 1744 ـ 1745 بعد لقاء تاريخي جمع بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود، تعهد كل منها بالدعم المتبادل، إذ أدرك الشيخ والأمير أهمية دعم كل منهما للآخر. فبينما احتاج الشيخ إلى حماية سياسية كان ابن سعود بحاجة إلى تبرير ديني لشرعية دوره السياسي كرئيس لدولة جديدة (فاسيلييف، 2013؛ الرشيد، 2002؛ الدخيل، 2013). هذا الاتفاق بقي ساريًا خلال بعض العقود الماضية بين العائلتين، حيث كانت السلطة الدينية الرسمية حكرًا على الاتجاه الوهابي دون منازع (مُلين، 2011: 271 وما بعدها). ما زالت آثار هذا الاتفاق حاضرة في بنية الدولة وملامحها. فالسعودية كنظام سياسي ليست دولة دينية لكنها تستخدم الدين كشرعية سياسية في كثير من الأحيان. إضافة إلى أن التوجه الوهابي غير الرسمي له أنصار وأتباع في بعض دول ومجتمعات العالم الإسلامي بفعل الدعم المالي والدعوي الذي تم استثماره من جانب أنصار الوهابية خلال العقود الماضية. وهذا أحد العوامل التي ساهمت في انتشار الوهابية في العالم الإسلامي. ربما يكون وهج حضور الوهابية في الشارع المحلي قد بدأ في الضمور مع صعود سلمان وابنه للسلطة، لكن لا تزال ركائز المؤسسات الدينية الوهابية موجودة وإن لم تكن فاعلة في المشهد المحلي في هذا الوقت.

خلال الربيع العربي، مارست الحكومة السعودية نفوذًا دينيًا قويًا عبر المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية لمنع تمدد الاحتجاجات في الشارع المحلي. على سبيل المثال، تم توحيد خطب الجمعة في شهر آذار/مارس من عام 2011، والتي كانت تشدد على مفاهيم السمع والطاعة لولي الأمر. كما تم توحيد البث التلفزيوني لوقت ما بعد صلاة الجمعة عبر بث مباشر لمشايخ وشخصيات دينية محسوبة على الخطاب الديني الرسمي للتحذير من فتنة الربيع العربي وانعكاساته محليًا. لقد خشيت الحكومة السعودية من أن تؤدي هذه الثورات والاحتجاجات إلى تطور في نوعية المطالب الشعبية، وإلى تغيير سياسي يحدث في السعودية. في منتصف عام 2012، ضغطت الحكومة السعودية على المؤسسة القضائية بإصدار عقوبات على الإصلاحيين والداعين إلى التغيير السياسي مثل محاكمات حسم (د. عبد الله الحامد ود. محمد القحطاني، والناشط محمد البجادي، والناشط فوزان الحربي) ومحاكمة المحامي الحقوقي وليد أبو الخير (الرشيد، 2018: الفصل الأول).

كانت هناك بعض الصراعات بين النظام السعودي والحركات الاجتماعية الإسلامية خلال العقود الماضية. كان الصراع **الأول** أثناء حرب الخليج عام 1991 عندما قرر النظام السعودي استدعاء الحكومة الأمريكية للمساعدة في تحرير الكويت من النظام العراقي. رفض رموز الحركات الإسلامية تلك الخطة بالتحدث علنًا وتعبئة المجتمع ضد هذه الفكرة. وهذا ما قادهم إلى كتابة عريضة سياسية عُرفت باسم «رسالة العلماء» في أيار/مايو من عام 1991. في رسالة العلماء، طالب الدعاة الإسلاميون النظام السعودي بإصلاح السياسات الخارجية والداخلية. ويصف الشامسي جوهر هذه الرسالة بأنها تضمنت مطالبات إصلاحية سياسية مثل كتابة دستور إسلامي للدولة وكذلك قوانين للرقابة الشعبية والمساءلة والتوزيع العادل للثروة (Alshamsi, 2012).

أوضح عالم الاجتماع الفرنسي لاكروا أن الصراع **الثاني** حدث في تموز/يوليو من 1992 عندما كتبت مجموعة من الإسلاميين الخطاب الذي عُرف باسم **خطاب المطالب** في شهر شوال من عام 1411هجري الموافق أيار/مايو 1991، هذا الخطاب شمل المطالبة «بإنشاء مجلس للشورى، وتحقيق المساواة بين المواطنين، وعدالة توزيع المال العام، وبناء جيش قوي متكامل، وسياسة خارجية بعيدة عن التحالفات المخالفة للشرع» (الرشيد، 2007). بعد أقل من عامين نشر بعض الإسلاميين في شهر محرم من عام 1413 الموافق تموز/يوليو من عام 1993 في **مذكرة النصيحة** والتي تكونت من 10 بنود، بما في ذلك دور العلماء والدعاة، والعلاقات الخارجية[2]. في إثر هذه الخطوات فُصل العديد من أعضاء هيئة التدريس الموقعين من مناصبهم من قبل الحكومة (Lacroix, 2011; Kapiszewski, 2006: 459-482). وفي 3 أيار/مايو عام 1993، أصدر ستة أكاديميين سعوديين بيانًا بعنوان «**لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية**»، حيث «اتهموا الحكومة وكبار العلماء بعدم القيام بما يكفي لحماية الحقوق الإسلامية المشروعة» (Lacroix, 2011). مرة أخرى، عاقبت الحكومة جميع المشاركين والمتعاطفين مع هذه اللجنة، إذ تم فصلهم على الفور من وظائفهم مع إلقاء بعضهم في السجن.

العلاقات بين الحركات الاجتماعية الإسلامية السعودية والنظام السعودي غير مستقرة وتتغير حسب الظروف الداخلية الإقليمية والدولية. على سبيل المثال، خلال حقبة الحرب الباردة، استخدمت الحكومة السعودية القادة الإسلاميين لتشجيع الشبان المسلمين للقتال ضد الاتحاد السوفياتي في أفغانستان. في ذلك الوقت، وصفت الولايات المتحدة المقاتلين المسلمين بـ «المقاتلين الأحرار» كما أطلق النظام السعودي عليهم اسم «المجاهدين»، لكن

(2) مذكرة النصيحة هي كُتيب من 60 صفحة شمل تفصيل العشر المطالب بشكل موسع شملت عرض واقع الحال وسبل إصلاحها. انظر مذكرة النصيحة: <https://islah.co/138>.

بعد انتهاء الحرب الأفغانية، لم يعد من مصلحة النظام السعودي أن يدعمهم بخاصة بعد حرب الخليج 1991 عندما اعترض عدد من الإسلاميين على قرار جلب القوات الأمريكية إلى شبه الجزيرة العربية الأمر الذي أدى إلى الخلاف الأول ـ العلني ـ بين الإسلاميين والنظام السعودي. حدثت أيضًا أزمة في علاقة الإسلاميين بالحكومة السعودية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تبعها من أحداث إرهابية داخل المجتمع السعودي على يد الحركات الجهادية. وعلى الرغم من ذلك فقد ساهم الإسلاميون في صد حجج الجهاديين وآرائهم محليًا وتحسين صورة الحكومة السعودية خارجيًا عبر نشر فكرة مغايرة عن الصورة النمطية للإسلام التي تشكلت بعد الحادي عشر من سبتمبر.

في السياق التاريخي، من الواضح أن الحركات الإسلامية السعودية تحاول دائمًا أن تبدو غير عنيفة لدرء وصمة العنف المرتبطة بالحركات الإسلامية، وهذا هو السبب الواضح في أن الإسلاميين يعبّرون دائمًا عن مطالبهم باستراتيجيات رمزية تحمل عبارات مثل «رسالة» و«نصيحة» و«خطاب» و«بيان» للسلطات السياسية (Lacroix, 2011).

في مطلع عهد الملك عبد الله (2005ـ2015) تبنت الحكومة السعودية استراتيجية الانفتاح السياسي والحوار الوطني مع جميع الأطياف الفكرية بما فيها الحركات الإسلامية للسيطرة عليها بدلًا من قمعها. فعلى على سبيل المثال، أنشأت الدولة مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني للعديد من الأهداف، من أهمها فتح قنوات اتصال وحوار بين الحركات والاتجاهات الفكرية والمذهبية المختلفة مع الحكومة. ساهمت جلسات الحوار الوطني منذ السنة الأولى تحت عنوان «تعزيز الوحدة الوطنية» في فتح حوار حاد وجاد في ذات الوقت بين الأطياف الفكرية المختلفة. وقد صرّح مدير مركز الحوار الوطني المرحوم الشيخ صالح الحصين للصحافة حينها كانت مهمة المركز تقتصر «على إدارة اللقاء، بما يضمن حرية المشاركة لجميع المشاركين في طرح الآراء والأفكار التي يرون من شأنها أن تساهم في تطور الخطاب الثقافي» (عطيف، 2009). وقد ساهمت تلك الحقبة في خلق نقاش محلي ذات حرية نسبية في رفع سقف المطالب والنقد السياسي والاجتماعي من جانب الأطياف الفكرية المختلفة بما فيهم الحركات الإسلامية، وإن كان الجدل الاجتماعي لمعظم الإسلاميين باستثناء التنويريين بعيدًا كل البعد عن أي مطالب إصلاحية سياسية.

في مطلع عام 2011، قدّرت الحركات الإسلامية السعودية في الربيع العربي على أنه فرصة سياسية لرفع مطالبها السياسية مرة أخرى في سياق تغيير تاريخي تمر به معظم الأنظمة العربية التسلطية في المنطقة العربية، والتي نظرت إليها الحركات الإسلامية دومًا على أنها أنظمة تسلطية وفاقدة للشرعية السياسية والأخلاقية. في المقابل، تحولت الحكومة السعودية بعد عامين من قيام الثورات في المنطقة إلى قيادة الثورة المضادة، واعتمدت

الدولة القمع كاستراتيجية جديدة لمواجهة الربيع العربي محليًا وإقليميًا وقمع الإسلاميين والإصلاحيين على حد سواء.

ثانيًا: الإطار النظري

خلال العقود الماضية أولى علماء الاجتماع مزيدًا من الاهتمام لدراسة الحركات الاجتماعية والثورات، وذلك لاكتشاف الأسباب الكامنة وراء نجاحها وفشلها. يحاول علماء الاجتماع دراسة العوامل التي تساهم في التعبئة والحشد للحركات الاجتماعية وكيف يمكن لها أن تؤثر في العوامل السياسية والثقافية. تعرِّف سوزان ستاغينبورغ (Suzanne Staggenborg) دراسة الحركات الاجتماعية بأنها تساعد الناس على فهم كيف يمكن للحركات تحقق التغيير من خلال الفرص والإشكاليات السياسية والثقافية عبر تقصّي الأنماط التنظيمية والموارد وهياكل العمل الجماعي واستراتيجيات وتكتيكات الحركات الاجتماعية (Staggenborg, 2016). يشير جونستون إلى سبب ظهور الحركات الاجتماعية والاحتجاجات داخل البلدان على أنه يهدف إلى مطالبة السلطات الوطنية بمزيد من الإصلاح والتغيير في السياسة والاقتصاد (Johnston, 2011: vol. 3).

في هذه الأطروحة، تم اعتماد نظرية العملية السياسية (Political Process Theory) كأفضل نهج يمكن أن يفسّر تفاعلات الحركات الإسلامية السعودية خلال الربيع العربي. تتميز نظرية العملية السياسية بـ جوانب مختلفة يمكن أن تساعد على تفسير الخصائص بين الحركات الإسلامية السعودية مثل معرفة هياكل التعبئة وعمليات التأطير ودورات الاحتجاج. هذه المزايا لنظرية العملية السياسية تساهم في تحسين فهمنا حول تفاعل الحركات الإسلامية السعودية خلال الربيع العربي، ومناقشة كيف تعاطت هذه الحركات مع أحداث الربيع العربي منذ اندلاع الاحتجاجات في تونس إلى قمعها في مصر بدعم الانقلاب العسكري.

1 - نظرية العملية السياسية

طوّر علماء الاجتماع دراسة الحركات الاجتماعية كمحاولة لفهم السياق التاريخي لنشوء الحركات الاجتماعية وتحليل نجاحها وفشلها. جاءت نظرية العملية السياسية نتيجة تطوّر النظريات الخاصة بالحركات الاجتماعية لفهم أعمق للحركات الاجتماعية بعد نظرية تعبئة الموارد. في نظرية تعبئة الموارد (Resource Mobilization Theory)، جادل أولسون بأن تصرفات الحركة الاجتماعية هي نتيجة قرارات عقلانية للأفراد بالانضمام إلى الحركة (Olson, 2012). في وقت لاحق، شرح مكارثي وزالد العناصر الأساسية لنظرية تعبئة الموارد، والتي أكّدت أهمية القوة التنظيمية ووجود حلفاء من النخبة لحركة اجتماعية (McCarthy and Zald, 1977a, 1977b: 1212-1241). وفقًا لنظرية تعبئة الموارد، يعد التنظيم والقيادة موارد مهمة للغاية لنجاح أو فشل الحركة.

وفقًا لتشارلز تيلي (Charles Tilly) فإن نظرية العملية السياسية (Political Process Theory) تصف التفاعل بين ثلاثة أجزاء من الحركة الاجتماعية: المصالح، والتنظيم، والفرصة التي تشرح مستوى التعبئة الجماهيرية بين المنافسين. في حين أن العامل الرابع هو العمل الجماعي بكفاءة لأجل توفير المنفعة العامة (Tilly, 1977). ويشرح ماك آدم جانب آخر، وهو صعود وانحدار الحركة الاجتماعية في المجال العام، حيث أشار إلى وجود ثلاثة عوامل جوهرية: وجود وانعدام الفرص السياسية، طبيعة القوة التنظيمية المحلية للحركة، والشعور بالتحرر المعرفي والحاجة للتغيير لدى أفراد الحركة (McAdam, 2010). وقد طوّر ماك آدم ومكارثي وزالد نظرية الفرصة السياسية بالتركيز على أربعة أبعاد: (1) الانفتاح النسبي أو انغلاق النظام السياسي للسماح لتفاعل الحركات الاجتماعية في المجال العام؛ (2) استقرار مجموعات النخب؛ (3) وجود النخبة المتحالفة مع بعضها البعض؛ (4) قدرة الدولة وميلها إلى القمع (McAdam, McCarthy, and Zald, eds., 1996) ساهم ماك آدم وزملاؤه في إضافة تطوير منظور جديد لنظرية العملية السياسية من خلال تقديم مقاربة جديدة لتأطير الحركة الاجتماعية من خلال «الجهود الاستراتيجية الواعية من جانب مجموعات من الناس لصياغة مفاهيم مشتركة للمجتمع والحركة والتي لديها شرعية [سياسية] ولديها القدرة على تحفيز العمل الجماعي». حاول ماك آدم وزملاؤه النظر إلى مستوى تنظيم الحركات الاجتماعية ومعرفة مكامن القوة والاستمرارية لديها، وفهم أعمق لعمليات التأطير والأثر الثقافي للحركة في المجتمع (McAdam, McCarthy, and Zald, eds., 1996).

يقدم سيدني تارو (Sidney Tarrow) تصورًا آخر لنظرية العملية السياسية، يُعرف باسم «دورات الاحتجاج» التي تظهر في الفترات التاريخية التي تظهر فيها الخلافات والمشاكل في المجال السياسي، والتي يمكن أن تحرّك الحركات الاجتماعية لرفض شرعية الدولة ومعارضتها (Tarrow, 1994). جادلت نيل كارين (Neal Caren) بأن الفرصة السياسية تؤثر بوجه عام في أكثر من حركة أو حركة اجتماعية بعينها واحدة، ولأن «الأطر غالبًا ما تكون قابلة للنقل عبر الحركات، يمكن للحركات غير المرتبطة بوضوح أن تشترك في دورات حياة مماثلة» (Ritzer, ed., 2007: vol. 14). وهذا ما حدث في مطلع الثورة التونسية ثم المصرية، حيث جلبت الثورات وميادينها عدد كبير من الحركات الاجتماعية التي ربما كانت تعارض الاحتجاجات عند بدايتها، لكنها انخرطت مع الوقت في الثورة.

يؤكد تشارلز تيلي (Charles Tilly) أن أنماط ذخيرة الخلاف التي اشتهرت بين الحركات الاجتماعية مثل الإضرابات والتظاهرات هي التي تمثّل جوهر الاحتجاج، وتعد جزءًا من الأنماط الروتينية للحركة التي من خلالها يتم حشد الناس للعمل للصالح العام (Tilly, 1993: 253-280). بينما يشير كارين إلى أن نظرية العملية السياسية تحتوي على فرص سياسية، وهياكل تعبئة، وعمليات تأطير، ودورات احتجاجية، ومرجعيات مثيرة للجدل. ويشير ماك آدم إلى ثلاثة أنواع من العوامل الحاسمة لتعبئة الحركات

الاجتماعية: درجة التنظيم في المجتمع المتضرر؛ مستوى الوعي والتحرر المعرفي لدى أفراد الحركة؛ وهيكل الفرص السياسية (McAdam, 2010). ويشدد منهج نظرية العملية السياسية حسب ستاغنبورغ على تفاعلات المشاركين في الحركات الاجتماعية مع أداء الدولة كفرص سياسية للتعبئة وحشد الفئات المستهدفة للانخراط في نشاط احتجاجي موجه (Staggenborg, 2016). وفي حين وصف ديفيد ماير الفرصة السياسية كميزة لبيئة سياسية تؤثر في نمو ونجاح الحركات الاجتماعية (Meyer, 2004: 125-145) أكد سيدني تارو أن الفرصة السياسية تشمل مدى الانفتاح والانغلاق في المجال السياسي، والانقسام بين النخب، ووجود حلفاء مؤثرين (Sidney, 2011).

2 - الدراسات التجريبية السابقة حول الربيع العربي

هناك عدد كبير من الدراسات التي تناولت الربيع العربي[3]. ومن أبرزها دراسة باميرت وجيلاردي وولسرفلين حول سبب انتشار الاحتجاجات في المنطقة العربية، حيث تشير الدراسة إلى أن السبب الجوهري هو أن المتظاهرين كانوا يندفعون إلى التظاهرات بعدما شاهدوا نجاح التظاهرات العربية في دول عربية أخرى، وأن المطالبات الاقتصادية والسياسية كانت عصب هذه التظاهرات (Bamert, Gilardi, and Wasserfallen, 2015) في حين يرى هاماناكا أن التغيرات الديمغرافية كانت سبب رئيسي لظهور الربيع العربي، إذ يشير إلى أن العديد من التظاهرات والاحتجاجات هي نتيجة هجرة العاطلين من العمل من المدن الصغيرة والأرياف إلى المدن الكبيرة، الأمر الذي أدى إلى تركيز الاحتجاجات في المدن الكبرى (Hamanaka, 2017: 70-86). وقد ركز بعض الباحثين على زوايا مختلفة، حيث بحث كل من هوفمان وأماني عن الدور الذي كان للدين في الثورات بين المشاركين. ففي هذه الدراسة التي أجريت ميدانيًا في مصر وتونس؛ وجد الباحثان أن الأشخاص الأقل قراءة للقرآن هم المجموعة الأقل احتمالًا للمشاركة في الاحتجاجات بينما أولئك الذين يقرأون القرآن دائمًا هم المجموعة الأكثر احتمالًا، أي أن هذه الدراسة تعكس طبيعة التديّن في المجتمع العربي (Hoffman and Amaney, 2014: 593-606).

ثالثًا: طرائق البحث

1 - خصائص الدراسة وأخذ العيِّنات

تم استخدام تحليل المحتوى بناءً على البيانات التي تم جمعها من حسابات تويتر الشخصية لتسعة أسماء من ممثلي خطاب الحركات الإسلامية في السعودية من كانون

(3) تم إعداد هذه الدراسة ما بين عامي 2018 ـ2020.

الأول/ديسمبر 2010 إلى كانون الأول/ديسمبر 2017. تكونت عيّنة هذه الدراسة من محتوى ثلاثة مواقع إلكترونية محسوبة على الحركات الإسلامية الثلاثة، إضافة إلى تسعة حسابات شخصية في موقع تويتر تمثّل وجهة نظر ممثلي الحركات الإسلامية الثلاثة. قمت بتحليل الآراء والتوجهات نحو أحداث الثورات في بلدان الربيع العربي. بهدف استكشاف أوجه التشابه والاختلاف بين الحركات الاجتماعية الإسلامية السعودية خلال الحقبة من كانون الأول/ديسمبر 2010 حتى كانون الأول/ديسمبر 2017. من خلال مراجعة ودراسة محتوى تسع صفحات لـ«علماء، ودعاة/ومثقفين» من ممثلي اتجاهات الحركات الإسلامية السعودية النشطة خلال الربيع العربي، صنفتهم كممثلين لخطاب هذه الحركات خلال حقبة الربيع العربي، ثم مقارنة الآراء التي عبّر عنها هؤلاء التسعة حول أحداث الربيع العربي. هذه الطريقة ساهمت في فهم الاتجاهات العامة لثلاث حركات إسلامية في السعودية وهي: الإخوان المسلمون، والسرورية، والإسلاميون التنويريون.

2 - ملاحظة مهمة حول جدل التنظيمات الإسلامية

هناك جدل ونقاش اجتماعي/سياسي بدأ في الظهور خلال السنوات الماضية، يبحث في طبيعة الحركات الإسلامية في السعودية وهل هي تنظيمات سياسية سرية، أم أنها تيارات فكرية؟ هذه الدراسة غير معنية بالجواب عن هذا التساؤل المهم، بل هي تدرس الخطاب المعلن والذي يعرفه المجتمع. تنظر هذه الدراسة إلى الحركات الإسلامية السعودية بوصفها تيارات فكرية أكثر من كونها تنظيمات سياسية أو حزبية، لأن المهم هو نوع الخطاب الفكري ومدى تفاعله مع أحداث الربيع العربي.

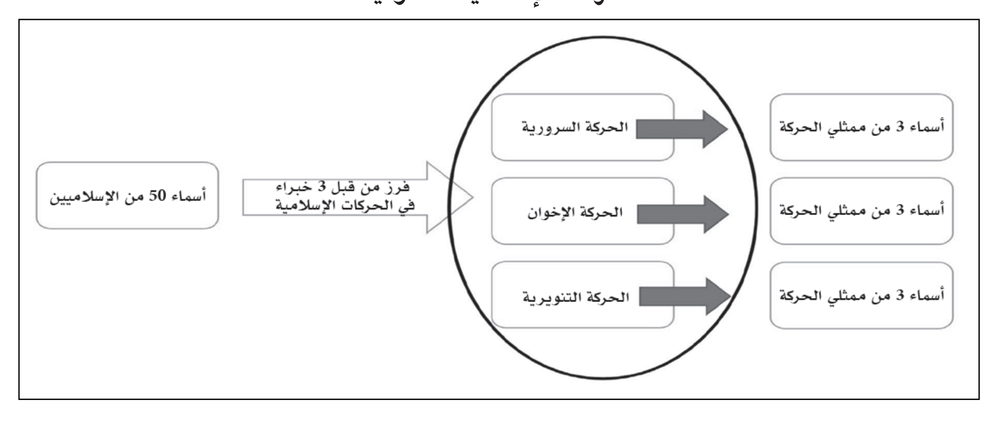
3 - التصنيف والفرز

للحصول على تسعة أسماء موثوقة تمثل الحركات الإسلامية الثلاث، أرسل الباحث في البداية قائمة من خمسين اسمًا ممن عُرف بأنهم إسلاميون وفاعلون في المجال العام من مشايخ، ودعاة ومثقفين. كما تم إرسال تعريف وصفي عن الحركات الإسلامية إلى أربعة خبراء ومثقفين ممن لهم اهتمام بالحركات الإسلامية في السعودية، وطُلب منهم فرز الأسماء حسب الفئات المناسبة. ثم اختار الباحث الأسماء الثلاثة الأكثر تكرارًا من بين البقية من كل فئة تم ترشيحهم من جانب الأربعة الخبراء والباحثين في موضوعات الحركات الإسلامية السعودية (انظر الشكل الرقم (1)).

إحدى الإشكاليات التي قد يعترض عليها بعض الدارسين والعارفين بالحركات الإسلامية في السعودية، أن بعض الأسماء الواردة لا تمثل هذا الاتجاه الفكري وغير محسوبة صراحة على هذا المسار. ولهذا أوضح هنا أن الاتجاه الفكري للإسلاميين ليس قالبًا جامدًا لا يتغير، فبعض الأسماء الواردة هي ربما لا تنتمي لأي من الاتجاهات الواردة، لكن خلال حراكات الربيع العربي حصل نوع من الانسجام والتوافق الفكري في الخطاب العام،

حيث إن ثورات الربيع العربي هي حدث ساهم في تغير القناعات والأفكار نحو السياسة، والثقافة، والمجتمع، والدولة. لهذا تأتي الأسماء حسب الفرز كما هو وارد في الجدول الرقم (1)، على الرغم من وجود أسماء أكثر تمثيلًا لهذه التيارات والاتجاهات، لكنها تفتقر إلى عدم وجود محتوى يمكن الوصول له.

الشكل الرقم (1)
نموذج لعملية اختيار أسماء ممثلي
الحركات الإسلامية السعودية



الجدول الرقم (1)
الأسماء الممثلة للاتجاهات الفكرية

الاتجاه الفكري	الأسماء الممثلة
التنويريون	سلمان العودة، نواف القديمي، محمد العبد الكريم
الإخوان	علي بادحدح، محمد عقيل موسى الشريف، عوض القرني
السرورية	ناصر العمر، محمد العريفي، سعد العتيبي

4 - جمع البيانات

جُمعت البيانات من مواقع تمثّل وجهة نظر كل حركة على حدة، ومن خلال قراءة محتوى تسع حسابات شخصية على تويتر لممثلي الحركات الإسلامية الثلاثة في الحقبة من كانون الأول/ديسمبر 2010 حتى كانون الأول/ديسمبر 2017. وقد قام الباحث بتحليل الآراء والتوجهات من خلال فهم المواقف والتوجهات الدينية والسياسية لكل فئة من الحركات الإسلامية السعودية تجاه أحداث الربيع العربي، مستندًا إلى نظرية العملية السياسية لعرض أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الحركات. تكون محتوى البيانات التي

جمعها من مصادر متنوعة وهي: خطب الجمعة، الفتاوى، محاضرات المساجد، برنامج العروض الدينية المتلفزة، خطب العيد، المقالات، التصريحات الإعلامية. المصادر كافة التي تم ذكرها موجودة في المواقع الخاصة بالحركة وأيضًا موجودة في التسعة حسابات لممثلي الحركات الثلاث، حيث تم البحث فيها عبر استخدام الكلمات التالية: الربيع العربي؛ الثورات؛ التظاهرات؛ الديمقراطية.

5 - قراءة المعلومات

تمت مراجعة أكثر من 1000 محتوى مكتوب من بيانات وتعليقات ومقالات وكتب، وملخصات خطب وتصريحات إعلامية في المواقع الثلاثة الممثلة للحركات الإسلامية وهي: الإسلام اليوم كممثل التنويريين[4]، إسلاميات كممثل للإخوان المسلمين، موقع المسلم كممثل للسروريين. بعض المقالات نشرها أصحابها على صفحات شبكات التواصل مثل الفيسبوك، ونُشرت لاحقًا بواسطة أحد هذه المواقع الثلاثة، وهذا يعني أن ليس كل المحتوى المدروس هو منشور في الأساس في هذه المواقع، لأن شبكات التواصل أضحت موردًا للمواقع الإلكترونية السابقة. أيضًا تمت قراءة محتوى الحسابات الشخصية التسعة في موقع تويتر من جانب ممثلي الحركات الإسلامية. تم تحديد أربع كلمات بوصفها الأكثر أهمية وذات مدلولات حول أحداث الربيع العربي، وهي التالية: «الربيع العربي»، «الثورة» «الاحتجاجات»، «الديمقراطية». تم بعد ذلك تدوين هذه الكلمات الأربع المحددة وإدخالها في جداول لإجراء مقارنة إضافية بين ممثلي الحركات الإسلامية الثلاثة.

ظهرت كلمة «الربيع العربي» سبعين مرة في حسابات تويتر الممثلة للإخوان المسلمين، وستة وخمسين مرة في حسابات تويتر للتنويريين، وعشرين مرة في حسابات تويتر الشخصية للسروريين. كما أن كلمة «الربيع العربي» التي تجسد الجوهر العام للموضوع تكررت ثلاثًا وسبعين مرة في الموقع الممثل للتنويريين، وأربعين مرة في الموقع الممثل للسروريين، وسبع مرات في الموقع الممثل للإخوان المسلمين. وكان من الواضح أن كلمة «الربيع العربي» تكررت لدى التنويريين مئة وتسعًا وعشرين مرة، في حين كانت جماعة الإخوان المسلمين سبعًا وسبعين مرة ثم السروريين ستين مرة. (انظر الجدول الرقم (2))

(4) تنويه: ليس بالضرورة أن يكون موقع الإسلام اليوم هو ممثل حقيقي لاتجاهات التنويرين، حيث إن الكثير من المقالات التي نشرها نواف القديمي كتبها في الأساس في صفحة الفايسبوك الخاصة به، ثم تم نشرها من قبل الإسلام اليوم كمقالات في موقع الصحيفة. مثلت شبكات التواصل الاجتماعي موردًا أساسيًا للكثير من المواقع والصحف التقليدية في نشر مواد نشرها أصحابها على حساباتهم الخاصة.

الجدول الرقم (2)

الربيع العربي

حساب تويتر الشخصي	تردد الكلمة	الترتيب
الإخوان	70	1
التنويريون	56	2
السرورية	20	3
مواقع الحركة		
التنويريون	73	1
السرورية	40	2
الإخوان	7	3

يمكن العثور على كلمة «ثورة/ الثورات» في حسابات التنويريين على تويتر مئتين وثلاثًا وثلاثين مرة، ومئة وأربعًا وأربعين مرة في حسابات الإخوان المسلمين في تويتر، وثلاثًا وأربعين مرة في حساب السروريين في تويتر. بينما تكررت كلمتا «الثورة/ الثورات» أربعًا وخمسين مرة في الموقع الممثل للسروريين، وستًا وثلاثين مرة في الموقع الممثل للتنويريين، وتسع مرات في موقع الإخوان المسلمين. تكرر المجموع «ثورة/ الثورات» لدى التنويريين مئتين وتسعًا وستين مرة، والإخوان مئة وثلاثًا وخمسين مرة، والسروريين سبعًا وتسعين مرة. (انظر الجدول الرقم (3)).

الجدول الرقم (3)

الثورة/ الثورات

حسابات تويتر الشخصية	تردد الكلمة	الترتيب
التنويريون	233	1
الإخوان	144	2
السرورية	43	3
مواقع الحركة		
السرورية	54	1
التنويريون	36	2
الإخوان	9	3

ظهرت كلمة «احتجاجات» أربعًا وخمسين مرة في حسابات تويتر للتنويريين، وثلاثًا وثلاثين مرة في حسابات الإخوان في تويتر الشخصية، واثنتين وثلاثين مرة في حسابات تويتر الشخصية لدى السروريين. كما ترددت كلمة «احتجاجات» في موقع التنويريين تسعًا وخمسين مرة، واثنتي عشرة مرة في موقع الإخوان، ولا يوجد محتوى لدى السروريين بهذه الكلمة في موقعهم. إجمالًا، تكررت كلمة «الاحتجاجات» لدى التنويريين مئة وثلاث عشرة مرة، والسروريين أربعًا وأربعين مرة، والإخوان المسلمين ثلاثًا وثلاثين مرة. (انظر الجدول الرقم (4)).

الجدول الرقم (4)

الاحتجاجات

حسابات تويتر الشخصية	تردد الكلمة	الترتيب
التنويريون	54	1
الإخوان	33	2
السرورية	32	3
مواقع الحركة		
التنويريون	59	1
الإخوان	12	2
السرورية	0	3

أخيرًا، ظهرت كلمة «ديمقراطية» في حسابات تويتر الشخصية لدى السروريين مئة وثلاثًا وعشرين مرة، وخمسًا وستين مرة في حسابات التنويريين في تويتر، وخمسًا وثلاثين مرة في حسابات الإخوان على تويتر. تكررت كلمة «ديمقراطية» أربعًا وعشرين مرة من أصل واحد وثلاثين في موقع التنويريين، وسبع مرات فقط في موقع السرورية، وصفر في موقع حركة الإخوان.

الجدول الرقم (5)

ديمقراطية

حساب تويتر الشخصية	تردد الكلمة	الترتيب
السرورية	123	1
التنويريون	65	2
الإخوان	35	3
مواقع الحركة		
التنويريون	24	1
السرورية	7	2
الإخوان	0	3

ثالثًا: النتائج

عند تحليل محتوى المواقع الممثلة للحركات الثلاثة وحسابات تويتر الشخصية للتنويريين، والإخوان المسلمين، والسرورية، يبدو أن هناك اختلافات كبيرة في النتائج والموضوعات في جميع محطات الربيع العربي والمفاهيم المتعلقة به. يشدد التنويريون على كلمات «الربيع العربي»، و«الثورة»، و«الاحتجاجات» أكثر من الإخوان المسلمين والسرورية.

كان لدى التنويريين محتوى أكثر كثافة بخاصة تجاه «الثورة» ثم «الربيع العربي»، ثم «الاحتجاجات». بينما ركز محتوى الإخوان المسلمين على «الثورة»، ثم على «الربيع العربي»، ثم على «الديمقراطية»، وبدرجة أقل، على «الاحتجاجات».

إن تواتر الكلمات التالية «الربيع العربي»، «الثورة»، «الاحتجاجات»، «الديمقراطية» في محتوى الحركات الإسلامية خلال الفترة التاريخية للربيع العربي لا يعني بالضرورة الموافقة على المعنى الإيجابي لهذه الكلمة. على سبيل المثال، تكررت «الديمقراطية» عند السرورية 130 مرة، في حين كررها التنويريون 79 مرة والإخوان المسلمون 35 مرة. غير أنها وردت عند السرورية في سياق نقدي ومتخوف من النظام الديمقراطي، فمعظم المحتوى كان انتقادًا للديمقراطية أكثر من تبنيها، وهو ما كان واضحًا على خلاف الحركات الإسلامية الأخرى، فهي أقل اندماجًا مع المفاهيم والآليات الديمقراطية، لكنها ترحب بها كعملية سياسية لتسليم وتداول السلطة، وهذا موقف استجد على الاتجاه السروري خلال الربيع العربي وليس قبله (العمر، 2013).

ولا يقتصر ذلك على «الديمقراطية» فقط، بل على «الاحتجاجات» السلمية التي جعلت السروريين في تناقض في التعامل مع التظاهرات التي حدثت في الوطن العربي، حيث يتم الترحيب به في مصر وتونس وليبيا وسورية ورفضها في البحرين. والسبب الرئيسي لذلك هو أن في البحرين حكومة سنية وأغلبية شيعية تقود التظاهرات والاحتجاجات في الشوارع مطالبين بالإصلاح السياسي أو إطاحة الحكومة. جاء ذلك على نقيض الحركة الإسلامية التنويرة التي دعمت التظاهرات في معظم دول الربيع العربي دون تحفظ على أساس طائفي.

1 - الفرص السياسية

شرح ماك آدم أن نظرية الفرص السياسية تركز على أربعة أبعاد: (1) الانفتاح النسبي أو انغلاق النظام السياسي المؤسسي؛ (2) استقرار مجموعات النخب؛ (3) وجود النخبة الحلفاء؛ (4) قدرة الدولة وميلها للقمع (McAdam, McCarthy, and Zald, eds., 1996). تُظهر بيانات البحث أن جميع الحركات الإسلامية السعودية رأت أن «الربيع العربي» و«الثورة» و«الاحتجاجات» و«الديمقراطية» حدث تاريخي عظيم لانفتاح النظام السياسي في المنطقة العربية في عام 2011، وهو ما دفعهم إلى انتهاز هذه الفرصة لرفع مطالبهم الإصلاحية كبقية التيارات والحركات الاجتماعية في المنطقة. في الحالة السعودية؛ وقبل الربيع العربي كانت الحكومة السعودية في عهد الملك عبد الله (2005ـ2015) في السنوات الأولى منفتحة وكان هناك مناخ نسبي من الحرية في التعبير السياسي في المجال العام

مع قمع أقل للأصوات الإصلاحية والمطالب الشعبية أو أي حركات اجتماعية[5].

وفي سنوات الربيع العربي الأولى، تحالفت النخب الدينية والثقافية والشخصيات الإصلاحية في العمل على كتابة بيان سياسي يمثّل المطالب المشتركة بين الأطياف الفكرية والسياسية كافة، عُرف هذا العمل باسم بيان «**دولة الحقوق والمؤسسات**». وفي هذا البيان توافقت معظم النخب الوطنية الإسلامية والليبرالية والإصلاحية على مضامين إصلاحية تستهدف بالدرجة الأولى إصلاح النظام السياسي ودعم تحوله إلى ملكية دستورية، ودعم استقلال القضاء، ومكافحة الفساد والمحسوبية[6]. في عام 2014، تغير الوضع الإقليمي في المنطقة، وهو ما انعكس على الحالة المحلية بـ«**انغلاق النظام**» وعدم السماح للحركات الاجتماعية بالتعبير والمشاركة في المجال العام. حيث أصبحت الدولة السعودية أكثر قمعًا تجاه المطالب الإصلاحية والشعبية وأيضًا نحو الحركات الإسلامية. ترافق هذا القمع مع التغيرات الإقليمية في مصر على سبيل التحديد بعد الانقلاب على الحكومة المنتخبة ودعم الحكومة السعودية ومباركتها للانقلاب وتأييد تحركات الجيش المصري. ومن خلال مراجعة بيانات البحث، نجد بكل وضوح أن المشاركة والكتابة والاهتمام بالمجال العام قد تلاشت لدى معظم ممثلي الحركات الإسلامية الثلاثة، حيث كانت تلك الحقبة بداية مرحلة قمع نحو الإصلاحيين الإسلاميين، توّجت بحملات الاعتقالات التي بدأت في أيلول/سبتمبر منذ عام 2017، غير التحضير لها كان أسبق من ذلك، من خلال المنع من السفر والمضايقات والتشويه العلني في المجال العام للإسلاميين سواء على البرامج التلفزيونية أو منصات التواصل، كنوع من الاغتيال المعنوي والنفسي وتجهيز المجتمع لمرحلة جديدة، وقد عبرّ عنها ولي العهد السعودي علنًا أكثر من مرة في أنه لن نعود إلى ما قبل 1979 «وسوف ندمرهم اليوم وفورًا» (بن سلمان، 2017)[7].

2 - تعبئة الهياكل

من أهم الأسباب التي ساهمت في تفاعل الحركات الإسلامية السعودية مع بداية أحداث الربيع العربي، هو الهياكل المؤسسية والإعلامية والحضور الإعلامي في المجال

(5) في حقبة الملك عبد الله، كانت هناك مزايا سمح بها النظام السياسي في إتاحة المجال العام للأصوات المتنوعة والنقد لأداء الوزارات دون المساس بالأسرة الحاكمة.

(6) انظر محتوى البيان في صفحة الفيس بوك الخاصة بالبيان: نحو دولة الحقوق والمؤسسات، .<https://bit.ly/3eAawdX>

(7) ساهم بعض مثقفي السلطة بالكتابة والحديث عن حقبة الصحوة، وأن المجتمع المحلي كان مختطف من قبل الإسلاميين. هذا النوع من الدعاية السياسية التي تتكرر بشكل مستمر كنوع من غسل الدماغ وإقناع المجتمع عبر تكرار هذه الأسطوانة أن الإسلاميين قد هيمنوا على مفاصل الدولة طول الأربعة عقود الماضية هو نوع من البروباغندا التي تنتهجها الأجهزة الأمنية والإعلامية في الدول التسلطية.

العام التي لدى هذه الحركات. تعدّ الموارد والمنصات الإعلامية أحد الموارد المتاحة التي تعدّ نافذة للحركات الإسلامية للتواصل مع الجمهور المحلي والإقليمي. خلال العقد الماضي، كان للحركات الإسلامية منصات ومواقع إعلامية بمثابة محطات تعكس قيم وأخبار ممثلي هذه الاتجاه، وينقل فيها الدروس، والمقالات، والأبحاث، والأنشطة. أضحت هذه المنصات موارد ثقافية وأخبارية لا تقدر بثمن إضافة إلى حضورها الكبير في شبكات التواصل المختلفة، الذي ينقل الأحداث والأفكار والتعليقات للحركات عمّا يجري في الواقع السياسي الحديث في المنطقة. هذه المؤسسات هي البديل المدني في الفضاء الإلكتروني، حيث إن القانون السعودي يمنع إنشاء جمعيات مدنية ويشدد على منع التجمعات المدنية الحرة، فتشكّل مع الوقت فضاءً مدنيًا إلكترونيًا بديلًا[8]. ساهمت هذه الهياكل البديلة في تعبئة شرائح من المجتمع لدعم ثورات الربيع العربي والتوافق معها والتعاطف مع الجماهير في ميادين الربيع العربي. في مطلع الربيع العربي، وعلى القنوات الفضائية المحتكرة من جانب السلطة، ساند التنويريون بكل وضوح إعلان التضامن والفخر بالسلمية التي ظهرت بها الجماهير العربية في ميادين الثورات العربية. هذا النوع من الخطاب الذي ينقل مضامين إصلاحية عن القيم المشتركة ذات البعد الإصلاحي المضاد للسلطوية السياسية والقمع كان جوهر خطاب معظم الحركات الإسلامية الثلاثة.

3 - عمليات التأطير

إن عمليات التأطير من منظور ماك آدم وزملائه هي «جهود استراتيجية واعية من جانب مجموعات من الناس لصوغ تفاهمات مشتركة للعالم وأنفسهم والتي تكون شرعية وتحفز العمل الجماعي» وهذا بالضبط ما حدث مع قادة الحركات الإسلامية، الذين وصفوا الربيع العربي بأنه فرصة تاريخية لإصلاح الأنظمة السياسية في الوطن العربي، حيث وُصفت الأنظمة السياسية في دول الربيع العربي بالاستبدادية وافتقارها إلى الشرعية. كما استثمرت الحركات الإسلامية في منصات التواصل الاجتماعي لتوصيل رسائل إلى الجماهير في مختلف دول الوطن العربي وحثهم على الاستمرار في الضغط على الحكومات والاحتجاج ومقاومة الأنظمة الاستبدادية بالعمل السلمي الحضاري. تفاعلت الحركات الإسلامية السعودية مع الربيع العربي في وقت مبكر من وجوده. حيث رفضت بعض هذه الحركات الاحتجاجات التي تحدث في بلدان دون أخرى، ولو انتقائيًا، الاحتجاجات التي حدث خلال الربيع العربي، وذلك لتوافق الأطر السياسية والعقدية

(8) ومع هذا لا يسلم هذا الفضاء الإلكتروني من ملاحقة السلطة، فلقد تم إغلاق الكثير من المواقع، واعتقال بعض أصحاب المدونين والكتاب نتيجة نشاطهم على فضاء الإنترنت، على سبيل المثال، اعتقال عميد المدونين السعوديين فؤاد الفرحان عام 2007، نتيجة كتابته عن معتقلي جدة. اعتقال الدكتور والأكاديمي محمد العبد الكريم بعد مقال عن صراع الأجنحة داخل الأسرة الحاكمة.

المتوافقة مع الحكومة السعودية. وبالرغم من ذلك، ونظرًا إلى انتقائيتها، يبدو أن الرفض يأتي من أيديولوجيا بعض الحركات القائمة على مفاهيم دينية محافظة تمنع المشاركة السياسية، وأيضًا كخيار استراتيجي يتمثّل بالحفاظ على تحالفها مع الدولة. وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن علاقة الحركات الإسلامية بالحكومة السعودية في حقبة ما قبل الربيع العربي كانت في أفضل حالاتها.

الارتباك الذي أصاب الحكومة السعودية في مطلع الربيع العربي أصاب أيضًا بعض ممثلي الحركات الإسلامية والذين وصفوا بأن ما يحدث بأنه «فتنة». لكن مع الوقت تحول موقف الحكومة السعودية إلى مساندة الدول العربية في مصر والبحرين واليمن، وفي الوقت نفسه على خلاف مع القذافي في ليبيا والأسد في سورية واعتبار الأخيرة ذات علاقات جيدة مع المنافس الإقليمي الإيراني في المنطقة. لم تتوان الحركات الإسلامية لحظة عن دعم الثورة الليبية والسورية والمصرية واليمنية لكن ظهرت أنها مرتبكة نحو البحرين حيث الخلاف العقدي والجوسياسي للبحرين كان سيد الموقف، في حين كان هناك اعتراف من التنويريين بالمظالم التي تحدث في البحرين إلا أن الكثافة الإيديولوجية والخوف من تمدد إيران على الساحة البحرينية حسمت الموقف بمساندة حكومة البحرين ضد المواطنين الشيعة. في حالة الإخوان المسلمين، كانت هناك سردية مكررة لدى العديد من ممثلي هذا الاتجاه، تذهب إلى أن الربيع العربي هو ثمرة للصحوة التي بدأت قبل ثمانينيات القرن الماضي. في حين يحيل التنويريون أسباب اندلاع الثورات إلى انسداد الأفق السياسي للتغيير، وفشل الدول في معالجة المشكلات الاقتصادية، وتفشّي الفساد فيها. بينما ترى السرورية أن صحوة الضمير العربي ومعرفة حقيقة هذه الأنظمة التي تعادي الإسلام وفشلها في التنموي هو أحد الأسباب في اندلاع هذه الثورات.

4 - تفاعل حركة الإخوان المسلمين السعودية مع الربيع العربي

وفقًا لنتائج هذه الدراسة، كان لدى جماعة الإخوان المسلمين السعودية أعلى تفاعل مع الربيع العربي في العامين الأولين 2011 و2012. في الأيام الأولى، كانت جماعة الإخوان المسلمين السعودية مترددة في المشاركة في الربيع العربي، ولكن فيما بعد كانت متحمسة جدًا تجاه الربيع العربي. اعتقد الإخوان المسلمون السعوديون أن ثورات الربيع العربي كانت نتيجة الصحوة الإسلامية. كان لدى ممثلي الإخوان المسلمين السعوديين الثلاثة أمثال الدكتور علي بدحداح، والدكتور محمد الشريف، والدكتور عوض القرني بنية سردية متطابقة في تفسير أسباب الربيع العربي، تتمثل بأنه في الوطن العربي وبعد سقوط الإمبراطورية العثمانية «كانت المجتمعات المسلمة ضعيفة جدًا، إذ قسّمت الدول الاستعمارية العالم الإسلامي، وعملت على تدمير الهوية الإسلامية. وبعد الاستقلال ما زالت الأنظمة العربية الجديدة تعاني مشكلة الهوية الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية، والتي تعود كما هي إلى ولاء الحكام العرب لدول الغرب». علاوة على ذلك، من ضمن

هذه السردية، يتم عرض محاولات جمال الدين الأفغاني (1838ـ1897) ومحمد عبده (1849ـ1905) ورشيد رضا (1865ـ1935) وحسن البنا (1906ـ1949) لإحياء الإسلام في المجال العام. يتم التركيز كثيرًا على جهود حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين عام 1928. وكيف أن هذه الحركة الإسلامية في وقت قصير انتشرت في كل مكان. من خلال هذه الرواية التي رأت أن الربيع العربي كان فرصة عظيمة للشعوب العربية للعودة مرة أخرى إلى الدين الإسلامي كمفهوم وتطبيق.

لا شك في أن الإخوان المسلمين من أكبر الحركات الإسلامية التي أثّر خطابها في معظم المجتمعات العربية. أظهرت نتائج هذه الدراسة انخفاضًا في تفاعل الإخوان المسلمين السعوديين مع الربيع العربي بين عامي 2013 و2015، وهو نتيجة طبيعية لأحداث الثورة المصرية بعد قيام الجيش المصري بقيادة عبد الفتاح السيسي الذي قاد تحالفًا عسكريًا لإطاحة الرئيس المصري محمد مرسي من السلطة في 3 تموز/يوليو 2013. وقد أثرت هذه الحادثة أكثر فأكثر في تفاعل الإخوان المسلمين السعوديين مع الربيع العربي. وكان دور الثورة المضادة أساسيًا في الحد من تأثير مؤيدي الثورة في الربيع العربي وفي بلدان عربية وخليجية أخرى.

تشير نتائج هذه الدراسة أن محتوى الإخوان المسلمين السعوديين قد تبنى الخطاب والمطالب الديمقراطية، لكن هذا الخطاب ليس ذا أثر كبير في أيديولوجيتهم ولا في ممارساتهم في الحالة المحلية في السعودية. لقد دفعتهم أحداث الربيع العربي بكل وضوح وتحت ضغط الواقع إلى صوغ مثل هذه المُثُل من دون تقاليد متراكمة أو نقاش فكري داخل الحركة، لكن شاركت الحركة وممثلوها في النقاش العام حول الحق في الديمقراطية فضلًا عن التوقيع على بيان دولة الحقوق والمؤسسات، وانخراط الحركات الاجتماعية الإسلامية في العمل الديمقراطي.

5 - تفاعل السروريين مع الربيع العربي

كان ممثلو الحركة السرورية متحمسين لمعظم أحداث الربيع العربي، حيث تفاعلوا معها بالحديث في البرامج التلفزيونية، وكتابة المقالات والبيانات السياسية، والدعوة إلى التبرع والعون والمساعدة لضحايا قمع السلطات المستبدة في سورية واليمن على وجه الخصوص. كذلك قاموا بتوجيه رسائل إلى الحكومات العربية وإصدار فتاوى للثوار والمجاهدين في دول الثورات. علاوة على ذلك، كان للسرورية العديد من المؤتمرات الإسلامية في بلدان الربيع العربي، وقاموا بتأسيس منظمة إسلامية جديدة تسمى «رابطة علماء المسلمين»، والتي حاولت أن تخلق تكتّلًا سلفيًا جديدًا في المنطقة مضادًا للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ذي الصبغة الإخوانية والإصلاحية. إضافة إلى ذلك، دعمت السرورية الثورة السورية أكثر من أي ثورة في الربيع العربي، وذلك عائد إلى أيديولوجيتها تجاه الشيعة، وكانت ضد حكم

بشار الأسد بوصفه نظامًا طائفيًا علويًا. كما كان للثورة المصرية بعض الاهتمام من حركة السرورية ثم الثورة الليبية. لكن السرورية عارضت ثورة البحرين واعتبرتها ثورة طائفية تحظى بدعم النظام الإيراني.

عكست السرورية نمطًا مشابهًا للإخوان المسلمين. ومع ذلك، فإنه يُظهر بوضوح التناقض المتأصل في تبنيهم المرتجل للديمقراطية، يظهر ذلك رفضهم الانتقائي للمثل الديمقراطية في حالة البحرين. بينما يتم التأكيد كثيرًا على مفهوم السياسة الشرعية في الإسلام في كثير من المناسبات وكتابة الدراسات وإقامة الندوات حول هذا المفهوم. تحاول السرورية أن تدعم الخطاب الذي ينادي بإقامة شعائر الله وأن يكون الحكم وفق السياسية الشرعية، لهذا تأتي الديمقراطية في بعض خطاباتهم بأنها أداة يمكن السيطرة عليها والعمل من خلالها.

6 - تفاعل الحركة الإسلامية التنويريين مع الربيع العربي

كان التنويريون أكثر الحركات الثلاث تفاعلًا مع الربيع العربي منذ أيامه الأولى، يدفعهم موقف واضح حول الربيع العربي وتضامن عميق مع معظم الثورة. وكانت معظم تفاعلات هذه الحركة في صورة تعليقات مساندة منذ اللحظات الأولى لميادين وتجمعات الثورات السلمية، مثل ميدان التحرير في القاهرة. على سبيل المثال، برزت مقالات الكاتب نواف القديمي من قلب أحداث اللحظات الثورية من خلال كتابة مقالات بشكل شبه يومي على صفحته في الفيس بوك ثم يتم نشرها من قبل **الإسلام اليوم**. كما تنقل القديمي بين دول الربيع العربي من تونس إلى اليمن، وقد جمع كل مقالاته في كتاب واحد بعنوان **يوميات الثورة** (يوميات الثورة، من ميدان التحرير إلى سيدي بوزيد، حتى ساحة التغيير). قدّم القديمي في هذا الكتاب الأخبار والرأي والأمل والخوف والأحلام حول الثورة والثوار في الأماكن التي كانت تدور فيها الثورات.

علاوة على ذلك، وفي نفس اللحظة التي بدأ فيها الربيع العربي في تونس، كان الدكتور سلمان العودة يقدّم أحد أشهر البرامج التلفزيونية الدينية وأكثرها متابعة على قناة إم بي سي. إلا أنه وبعد يومين من اندلاع الثورات العربية أوقف النظام السعودي هذا البرنامج. فخلال الخمس سنوات التي سبقت الربيع العربي، قدّم الدكتور سلمان العودة في هذا البرنامج مفاهيم إسلامية من خلال عناوين إيجابية، مثل التغيير والتحفيز والوعي والتسامح والمبادرة والعطاء، وهذا البرنامج كان يحظى بمتابعة واسعة في البيئة المحلية، إذ تميز خطاب العودة من غيره من الإسلاميين بالتيسير وإظهار خطاب إسلامي ذي قيم إنسانية واسعة وبعيدة من التشدد. إضافة إلى ذلك، استخدم العودة منصة تويتر كنافذة جديدة للتفاعل مع أحداث الربيع العربي. ففي 16 كانون الثاني/يناير 2011 كتب: «لدى إخواننا في تونس فرصة تاريخية لصنع نظام نموذجي يستحقونه». كما أكد العودة

في تغريداته مرات عديدة أن المجتمعات العربية تستحق حياة أفضل وهذا ممكن حدوثه.

خلال السنة الثانية من الربيع العربي، انخفض تفاعل التنويريين، لكنه ظل الأعلى بين الحركات الإسلامية السعودية. ففي عام 2013، كان التنويريون أقل مما كانوا عليه في عام 2012. وفي عامي 2015 و2016، كانت تفاعلات الحركة عند أدنى مستوياتها، واختفت تمامًا في عام 2017، وذلك يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية تفسر اختفاء التفاعلات. **أولًا**، نجاح الثورة المضادة بمشاركة الحكومة السعودية ساهم في تقليل التفاعل. **ثانيًا**، التضييق على أعضاء الحركة الإسلامية التنويريين بعدة طرق، مثل منع السفر الذي حدث مع العودة عام 2011، وإعاقة أعمالهم وأنشطتهم التجارية، كما كان الحال مع الناشر والكاتب نواف القديمي[9]. **ثالثًا**، اعتقل النظام السعودي بعض المنتمين إلى هذا التيار مثل الداعية سلمان العودة والباحث عبد الله المالكي والدكتور مصطفى الحسن وآخرين ممن هم في داخل السعودية، باستثناء الكاتب والناشر نواف القديمي بسبب وجوده خارج السعودية وقت حملة اعتقالات أيلول/سبتمبر من عام 2017.

خاتمة

عَدّ الإخوان المسلمون وحركة السرورية والتنويريون الربيع العربي حدثًا إيجابيًا. حدث هذا على الرغم من عدم وجود أساس فكري لديهم لمثل هذا الخطاب، باستثناء التنويريين. يحدد البعد السياسي في المجتمع السعودي دينامية الحركات الإسلامية وليس أيديولوجيتها، كما الحال مع اندفاعها نحو الخطاب الديمقراطي خلال حقبة الربيع العربي، لم يطور التيار الإسلامي السائد في السعودية التزامًا أيديولوجيًا بالأفكار السياسية نحو الديمقراطية، بل بسبب أحداث الربيع العربي هي التي شكلت اتجاه خطابهم ودفعتهم إلى صوغ مثل بعض الأفكار نحو الديمقراطية، التي سرعان ما تلاشت من خطابهم بسبب ظروف المناخ السياسي الذي تبدل بعد عام 2014، بالتزامن مع صعود قوى الثورة المضادة. الاستثناء الوحيد هو الحركة أو التيار التنويري، والذي طور التزامًا أيديولوجيًا بالأفكار السياسية الديمقراطية قبل الربيع العربي وخلاله. حيث الأجندات الإصلاحية للنظام السياسي من منظور إسلامي تقدمي كانت وما زالت أحد أهم إسهامات التنويريين في حسم الجدل حول الديمقراطية، مثل **أشواق الحرية**[10] **وسيادة الأمة قبل سيادة**

(9) على سبيل المثال، خلال معرض الرياض للكتاب صودرت كل كتب الشبكة العربية للنشر والأبحاث دون أي سبب معلن، بالرغم من حصول الدار على إذن بالمشاركة الرسمية في المعرض، إلا أنه تم مصادرة كل إصدارات الدار خلال الأيام الأولى بعد افتتاح المعرض.

(10) كتاب شهير للكاتب والناشر نواف القديمي، كتبه في مطلع 2008.

الشريعة[11] وتفكيك **الاستبداد**[12] **وصحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي** (العبد الكريم، 2012) وأ**سئلة الثورة**[13] وغيرها من الإسهامات الخالدة في الخطاب المحلي والإقليمي للإسلاميين بوجه عام (حنفي، 2017: 26ـ49).

عالجت هذه الدراسة موقف الحركات الإسلامية السعودية تجاه الربيع العربي. وعلى الرغم من الاختلافات الهائلة بين الحركات الدينية، فقد تبنى معظم الحركات الإسلاميين نهجًا انتقائيًا محسوبًا سياسيًا تجاه الثورة العربية. يتحكم الانفتاح والانغلاق السياسي من جانب الحكومة السعودية في درجة تفاعل الإسلاميين مع أحداث الربيع العربي. فعلى سبيل المثال، كانت السنوات 2007ـ 2011 هي أعلى مراحل حرية التعبير والاعتراف الرمزي من جانب الحكومة السعودية بالعمل المدني، والتنوع والتعددية الفكرية للحركات الاجتماعية.

كما ساهمت أيديولوجيات الحركات الإسلامية في تحديد طريقة تفاعلها مع أحداث دول الربيع العربي. حيث كان التحيز لدعم أو الوقوف ضد بعض الثورات يقوم على فكرة أيديولوجية. مثل ما حصل مع دعم الثورة السورية لأن الحكومة شيعية على خلاف الثورة البحرينية لأن الحكومة سنية. استفادت الحركات الإسلامية من الانفتاح السياسي الذي بدأ تدريجيًا منذ عام 2007 وتطور في بداية الثورات العربية عام 2011. وخلال هذه الحقبة، عبّرت الحركات الإسلامية عن أفكارها وآمالها ونموذج الدولة التي تريدها. في حين أن حالة الانفتاح السياسي سمحت للإسلاميين برفع سقف حرية التعبير. كما أسهمت كثافة الاحتجاجات والتضامن المحلي مع الربيع العربي في دفع الإسلاميين والحركات الاجتماعية على حد سواء على رفع مطالبها السياسية وتضامنها مع الربيع العربي، الذي تمثّل بتغيير الأنظمة الديكتاتورية وإصلاح الأنظمة السياسية التسلطية. كانت لدى بعض الحركات الإسلامية رغبة حقيقية في الشعور بالتحرر المعرفي مثل التنويريين التي تميزت عن الحركات الأخرى بفرصة للتأثير في الشارع الرئيسي وخلق تضامن واسع مع جميع مطالب الربيع العربي محليًا وإقليميًا.

يشير ماك آدم وزملاؤه إلى قدرة الدولة وميلها للقمع للحدّ من نجاح الحركات الاجتماعية في لحظات الانغلاق السياسي. حدث هذا مع هذه الحركات الثلاث، حيث استخدمت الدولة العنف المباشر مع الحركات الإسلامية الثلاث. في عام 2017، اعتقل

(11) مقالة بالغة الأهمية للباحث عبد الله المالكي، تحولت إلى كتاب طبع لاحقاً من جانب الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(12) كتاب للأكاديمي محمد العبد الكريم، حول غايات مقاصد النظام السياسي في الإسلام ودحض فكرة التغلب الاستبدادية.

(13) كتاب للدكتور والمفكر الإسلامي سلمان العودة، الذي حسم فكرة أنه لا يوجد في الإسلام نظام سياسي إنما هو اجتهاد بشري يحاول أن يستقي القيم من الإسلام والقيم الإنسانية السائدة.

النظام السعودي ثمانية من أصل تسعة من ممثلي الحركات الإسلامية في هذه الدراسة، وحتى هذه اللحظة هم في السجن ويواجه بعضهم حكم الإعدام. يبدو من الواضح أن الحكومة السعودية تعاملت بعنف مع الإسلاميين بعد الربيع العربي، وهو ما قلل كثيراً من نشاط الحركات الإسلامية الدعوي والفكري والمجتمعي على حد سواء.

ستواجه دراسة الحركات الإسلامية السعودية الكثير من القضايا، مثل صعوبة جمع البيانات وإجراء المقابلات من خلال العمل الميداني. يعود هذا إلى طبيعة النظام السياسي الذي يتمتع برقابة صارمة على إجراء البحوث الاجتماعية، حيث إن الحصول على موافقة المؤسسات الأمنية شرط أساسي لإجراء البحث. في حين أن الناس في المجال العام يخشون من التعبير عن آرائهم للباحثين في الكثير من الموضوعات السياسية. وهذا ما يولّد حالة من عدم الثقة تجاه الباحثين خوفاً من الرقابة الأمنية. والنقطة الأخيرة تتمثل بصعوبات إجراء البحوث حول الحركات الإسلامية في السعودية، حيث إن معظم هذه الحركات لديهم نوعان من الخطاب، **الأول** هو خطاب عام موجه للجمهور، و**الثاني** هو خطاب خاص لأعضاء الحركة. هذه بعض القيود الأساسية لدراسة الحركات الإسلامية السعودية.

هناك الكثير من موضوعات البحث المستقبلية التي ستكون ممتعة للباحثين. وأهمها ما هو المستقبل السياسي للحركات الإسلامية في المنطقة العربية وإلى أي مسار تتجه أحداث الربيع العربي بعد عشر سنوات من حدوثه؟ هل هناك موجة جديدة من الاحتجاجات الثورية في الوطن العربي؟ هل البلدان العربية في طريقها إلى أنظمة ديمقراطية أم استبدادية؟ ما دور الحركات الإسلامية في السياسة في المستقبل، بخاصة بعد انقلاب الجيش على الإخوان في مصر عام 2014؟

المراجع

أبو رمان، محمد (2013). السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بامية، محمد (2019). «متى يعود الربيع العربي.» إضافات: العدد 45، شتاء.

حنفي، ساري (2017). «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة.» **إضافات:** العددان 38ـ39، ربيع – صيف، ص 26ـ 49.

الدخيل، خالد (2013). الوهابية: بين الشرك وتصدع القبيلة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الرشيد، عبد الله عبد العزيز القاسم (2007). «دعوات الإصلاحي السياسي في السعودية متعثرة.» الإسلام اليوم، 5 أيار/مايو <https://www.islamtoday.net/nawafeth/art-show-89-9128.htm>

الرشيد، مضاوي (2002). تاريخ العربية السعودية: بين القديم والحديث. بيروت: دار الساقي.

الرشيد، مضاوي (2018). حداثيون مكتومون: الصراع على السياسات الشرعية في المملكة العربية السعودية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

شلاطة، أحمد زغلول (2017). الإسلاميون في السلطة: تجربة الإخوان المسلمين في مصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

العبد الكريم، محمد (2011). **الاحتساب المدني: دراسة في البناء المقاصدي للاحتساب.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

العبد الكريم، محمد (2012). **تفكيك الاستبداد: دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

العبد الكريم، محمد (2012). **صحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عطيف، محمد (2009). «جلسات الحوار الوطني في السعودية تجمع التيارات المختلفة،» العربية.نت، 24 كانون الأول/ديسمبر، <https://bit.ly/3qvj0sx>.

العمر، ناصر (2013). **جدل الديمقراطية.** الرياض: مؤسسة ديوان المسلم.

العودة، سلمان (2012). **أسئلة الثورة.** بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

فاسيلييف، أليكسي (2013). تاريخ العربية السعودية: من القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن العشرين. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

القديمي، نواف (2012). **الإسلاميّون وربيع الثورات المُمارسة المُنتجة للأفكار.** الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مُلين، محمد نبيل (2011). علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

Almeida, Paul (2019). *Social Movements: The Structure of Collective Mobilization*. Berkeley, CA: University of California Press.

Bamert, Justus, Fabrizio Gilardi, and Fabio Wasserfallen (2015). «Learning and the Diffusion of Regime Contention in the Arab Spring.» *Research and Politics*: vol. 2, no. 3.

Hamanaka, Shingo (2017). «Demographic Change and its Social and Political Implications in the Middle East.» *Asian Journal of Comparative Politics*: vol. 2, no. 1, pp. 70-86.

Hoffman, Michael and Amaney Jamal (2014). «Religion in the Arab Spring: Between Two Competing Narratives.» *The Journal of Politics*: vol. 76, no. 3, pp. 593-606.

Johnston, Hank (2011). *States and Social Movements*. Cambridge, UK: Polity, vol. 3.

Kapiszewski, Andrzej (2006). «Saudi Arabia: Steps Toward Democratization or Reconfiguration of Authoritarianism?.» *Journal of Asian and African Studies*: vol. 41, nos. 5-6, pp. 459-482.

Klandermans, Bert and Suzanne Staggenborg (eds.) (2002). *Methods of Social Movement Research*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press, vol. 16.

Lacroix, Stéphane (2011). *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lacroix, Stephane (2014). «Saudi Islamists and the Arab Spring,» Research Paper, Kuwait Programme on Development, Governance and Globalisation in the Gulf States, London School of Economic and Political science, no. 36, May.

McAdam, Doug (2010). *Political process and the development of black insurgency, 1930-1970*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

McAdam, Doug (2010). *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald (eds.). (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

McCarthy, John D. and Mayer N. Zald (1977b). «Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory.» *American Journal of Sociology*: vol. 82, no. 6, pp. 1212-1241.

McCarthy, John D., and Mayer N. Zald (1977a). «The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization.» CRSO Working Paper, no. 164, <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/50939>.

Meyer, David S. (2004). «Protest and Political Opportunities.» *Annual Review of Sociology:* vol. 30, pp. 125-145.

Olson, Mancur (2012). «The Logic of Collective Action [1965].» *Contemporary Sociological Theory*: vol. 124.

Alshamsi, Mansoor J. (2012). *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform*. New York: Routledge.

Al-Rasheed, Madawi (2011). «Sectarianism as Counter-revolution: Saudi Responses to the Arab Spring.» *Studies in Ethnicity and Nationalism*: vol. 11, no. 3, pp. 513-526.

Ritzer, George (ed). (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. New York: Blackwell Publishing, vol. 1479.

Staggenborg, Suzanne (2016). *Social Movements*. New York: Oxford University Press.

Tarrow, Sidney (1994). *Power in Movement: Social Movements Collective Action and Politics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Tarrow, Sidney G. (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Tilly, Charles (1977). *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co.

Tilly, Charles (1993). «Contentious Repertoires in Great Britain, 1758–1834.» *Social Science History*: vol. 17, no. 2, pp. 253-280.

المشهد الديني في المجتمعات الإسلامية من منظور محمد الشرقاوي

خالد شهبار(*)
أستاذ في جامعة ابن طفيل - المغرب.

ملخص

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على الكيفية التي قارب من خلالها عالم الاجتماع محمد الشرقاوي التحولات الدينية التي مسّت المجتمعات الإسلامية خلال العقود الأخيرة، واستجلاء أهم النواقص والثغرات التي اعترت هذه المقاربة، مثل عدم التفاتها لتعددية السلوك التديُّني بهذه المجتمعات وتشعّبه، وتجاهلها للتطور العميق الذي عرفته بعض أطياف مجرّة «الإسلام السياسي» بعد أن تعمقت ملامحها الدنيوية.

الكلمات المفتاحية: محمد الشرقاوي؛ التحولات الدينية؛ الأسلمة الجديدة؛ الإسلام الأورثوذوكسي.

مقدمة

يُجمِع أغلب المهتمين بسوسيولوجيا المجتمعات الإسلامية، والمتابعين للتحولات النوعية التي اعتملت في جوف مشهدها الديني بوجه خاص، على كونها شهدت، في العقود الأخيرة، حضورًا كثيفًا لمؤشرات التديُّن بفضائها العام، وتعاظمًا متزايدًا في قدرة حركاتها الدينية-السياسية على الاستقطاب والتجييش والتأثير. من بين أهم علماء الاجتماع وأبرزهم في الفترة الراهنة الذين حاولوا، باقتدار علمي شديد وبنفَس نقدي حادٍ، إنتاج معرفة علمية مطابقة عن المحددات السوسيولوجية الكبرى المولدة لهذه التحولات، والسياقات الخاصة التي تغذيها، نجد محمد الشرقاوي؛ أستاذ بجامعة السوربون، ومدير بحوث شرَفي في «المعهد الوطني للبحث العلمي بفرنسا»، ومدير سابق لـ **المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع** خلال الفترة الممتدة بين 2003 و2006.

نسعى من خلال هذه المساهمة العلمية التعريف بالكيفية التي قارب من خلالها

(*) البريد الإلكتروني: khalid_chahbar@hotmail.com

هذا الباحث، توصيفًا وتشخيصًا وتفسيرًا، هذه التحولات المفصلية الكبرى، بعد أن تصدى لاستجلاء تمظهراتها المختلفة، وحفر أغوارها العميقة، وتعقُّب سيرورتها المتدفقة، وإبراز عللها الفاعلة، واستشراف توجهاتها الوازنة؛ معتمدين في ذلك، بالأخص، على كتابه الصادر سنة 2018، والموسوم بـ **مقالة في الأسلمة: تغيرات الممارسات الدينية بالمجتمعات الإسلامية** (Cherkaoui, 2018)، الذي نستطيع من خلاله، لا محالة، كشف النقاب عن مسار استدلاله البرهاني الثري وبنائه الحجاجي المتين، والعثور على أبرز عناصر وملامح تصوّره العام لطبيعة التحولات الدينية الجارية بهذه المجتمعات.

أولًا: ملامح «الأسلمة الجديدة»

لا شك أن كل من يتابع باهتمام شديد الإنتاج السوسيولوجي المتواصل لمحمد الشرقاوي، الممتد لما يناهز أربعين سنة، سيلاحظ أن معظم مشاغله العلمية تتمحور حول سوسيولوجيا أنظمة التربية والتعليم والتكوين (Cherkaoui, 1979; 1986; 2011)، وما يرتبط بها من قضايا وإشكالات مثل التفاوت والحَراك الاجتماعيين، وسيلتفت بسهولة إلى كون اهتمامه بسوسيولوجيا الإسلام حديث نسبيًا، إذ لم يبدأ حتى سنة 2006 (Cherkaoui, 2006a)؛ بل لم يكن سوى مجرد مصادفة على حد قوله (Cherkaoui, 2018: 9). ففي سياق دراسة له حول ماكس فيبر، وتحديدًا لنظريته حول «مفارقة الاستتباعات» (Cherkaoui, 2006b)، فوجئ محمد الشرقاوي بحجم المعرفة الدقيقة والعميقة التي يمتلكها عالم الاجتماع الألماني حول الإسلام، الأمر الذي حفزه على توسيع دائرة انشغالاته الأكاديمية لتشمل سوسيولوجيا المجتمعات الإسلامية. هكذا، سيقوده انزياحه المعرفي هذا إلى محاولة الإنصات بعمق لإيقاعات نبض تحولاتها الدينية، وإلى الإقرار، بالتبعة، على كونها شهدت، في العقود الأخيرة، تمددًا سريعًا متعدد المراكز لنوع من التديُّن الأورثوذوكسي، والدوغمائي، والطهراني، والمتزمّت، والحَرْفي، والمكتوب والمانوي الذي لم يسبق لها أن عرفت مثله، ولو خلال المرحلة التأسيسية الأولى من تاريخ الإسلام (Cherkaoui, 2018: 9). فاستخلص من كل ذلك، أن الانتشار المذهل لهذا النوع من التديُّن هو تعبير مكثف عن «أسلمة جديدة» تعيشها هذه المجتمعات.

ففي سياق هذه «الأسلمة الجديدة»، التي عدّها من بين أهم الإشكالات العلمية الملغزة في القرنين العشرين والحادي والعشرين (Cherkaoui, 2018: 9)، انتقلت المجتمعات الإسلامية، في نظره، من اعتناق إسلام شعبي شديد التنوع، وإتروذوكسي (Hétérodoxe) - في منظور الطهرانيين (Puristes) - وممزوجًا بالواحدية (Pantheisme)، ومشبعًا بالترسبات الوثنية، إلى تبني وحمل إسلام أورثوذوكسي، ومتزمّت، وعالِم (Lettré) ونصي(Scripturaire) ، يدفع أحيانًا بمبدأ التوحيد إلى حده الأقصى، فيؤدي إلى نوع من الأصولية بمعابدها، ومرابطيها وحروبها المقدسة (Cherkaoui, 2018: 11). من بين مؤشرات هذه السيرورة التي بدأت قسماتها تتكوّن وعناوينها العريضة تفصح عن نفسها بشكل بارز مباشرة بعد نكسة حزيران/يونيو 1967، فلم تتوقف لعقود كثيرة، نجد النزوع الشديد نحو الممارسة الدينية

الجماعاتية والاستعراضية. ولعل الدليل على ذلك، أن المساجد لم تعد تستوعب عدد المصلين، بعد أن أصبحت تمتلئ عن آخرها في كل أوقات الصلاة بما في ذلك صلاة الفجر، رغم تزايد عددها في العقود الأخيرة بشكل سريع ومفرط (Cherkaoui, 2018: 114). لذلك، يؤكد محمد الشرقاوي، أن البحث السوسيولوجي ليس مطالبًا فقط برصد وتشخيص ملامح وسمات هذه «الأسلمة الجديدة»، بل كذلك باستكناه دهاليزها، وضبط وتفكيك المتغيرات المتحكمة فيها، والكشف عن منعطفاتها وامتساخاتها، واستشراف مآلاتها المستقبلية، بحواس متقدة، وبعيدًا من كل مقاربة معيارية.

تكمن أهمية الإجابة عن سؤال «الأسلمة الجديدة»، في نظر الشرقاوي، في كونها تثوي في تضاعيفها وتستبطن في أحشائها بعض الإجابات عن حزمة من الأسئلة الاستشكالية الفرعية الأخرى التي تدهم كل من يهتجس بمحاولة فك شيفرات التحولات الدينية العميقة التي شهدتها هذه المجتمعات في العقود الأخيرة، من قبيل: لماذا نلحظ في كل بقاع العالم انتشارًا واسعًا للإيمان (l'incroyance)، وانخفاضًا مهولًا في الممارسة الدينية، وتوسعًا ملموسًا لحرية العبادة والتعبد، وتصاعدًا في وتيرة «نزع السحر عن العالم»؛ بينما نتلمس بسهولة أن مثل هذه التحولات لا تمسّ «أرض الإسلام»؟ (Cherkaoui, 2018: 20). لماذا نلاحظ أن انخراط هذه المجتمعات في أتون سيرورة تحديثية قوية، لم يُرافق بسيرورة دنيوتها (Sécularisation)، كما تنبأ بذلك علماء اجتماع الأديان؟ لماذا لم تشهد هذه المجتمعات، خلافًا لنظيرتها الغربية، خسوف تلك الرؤية الكونية الإطلاقية والوثوقية التي تعتبر الحقيقة أحادية، واحدة ووحيدة، فترفض، بالتبعة، مبدأ تعدد القيم ونسبيتها، وتستنكر «حرب الآلهة» بالمعنى الفيبري ـ أي الصراع بين التصورات والقيم المختلفة ـ وتقاوم التعددية الأخلاقية، ومن خلالها كل قابلية للانتقال نحو البراديغم النسبوي (Relativiste)؟ لماذا تجنح هذه المجتمعات، على مستوى معتقداتها وسلوكاتها، نحو التشدد والراديكالية؟ ما الأسئلة المتوثبة التي تجيب عنها هذه النوازع، والحاجات الحيوية الضاغطة التي تلبيها هذه الاختيارات؟ (Cherkaoui, 2018: 12).

ثانيًا: إضاءات حول بعض المقدمات المنهجية

لفتح مداخل ومسالك التساؤل حول الأسباب والعلل التي تقف وراء هذه «الأسلمة الجديدة»، انطلق الشرقاوي من بعض المسلّمات المعرفية الابتدائية، التي عدّها مقدمات تأسيسية وعتبات ضرورية لا بد أن تبنى على مداميكها كل مقاربة تتغيى فك لغز هذه الظاهرة، بعيدًا من هوس المعية والضدية، مثل:

1ـ التشديد على ضرورة التخلي عن مفهوم الصحوة (أو اليقظة أو الإحياء أو النهضة أو الانبعاث) الذي درجت الحركات الإسلاموية على استخدامه لتوصيف التحولات التي عرفها المشهد الديني في العقود الأخيرة، والاستعاضة منه بمفهوم التحول (Conversion) بوصفه الأبلغ والأنسب في معانيه للتعبير عمّا سمّاه بـ«الأسلمة الجديدة»، أي الانتشار غير

المسبوق لنوع من التديُّن الأورثوذوكسي بالمجتمعات الإسلامية. ذلك أن مفهوم الصحوة، في نظر الشرقاوي، يحمل في طيّاته علامات حدوده، ما دام يصادر، بشكل مضمر، بكون هذه المجتمعات كانت تعتنق في بداياتها هذا النوع من التديُّن الأورثوذوكسي، لكنها تخلت عنه، وغطت في نوم عميق، قبل أن تستيقظ وتعود إليه مرة أخرى في العقود الأخيرة. بهذا المعنى، يخفي مفهوم الصحوة، في نظره، حقيقة تاريخية مهمة يتعسر دحضها، أكدتها عدة دراسات أنثروبولوجية (Doutté, 1909; Bel, 1917)؛ تكمن في أن الأغلبية الساحقة من المسلمين كانت غالبًا ما تعيش في ظل الإتروذوكسي الشاملة والكاملة (Cherkaoui, 2018: 10)، وعلاقتها بالإسلام كانت في الغالب باردة، إما نتيجة جهلها بالدين أو عدم ممارستها للشعائر الدينية، أو عبادتها للأوثان (Cherkaoui, 2018: 50). فالإسلام الأورثوذوكسي، والطهراني والنصي كان شبه غائب بالبوادي، وحضوره لم يكن مقتصرًا سوى على الحواضر، وعلى بعض المراكز الدينية العالمة كالزوايا (Cherkaoui, 2018: 168) . أكثر من ذلك، يضيف الشرقاوي، فإسلام الزوايا غالبًا ما كان يحاول بدوره التكيف مع الواقع المحلي الذي يحتضنه فيتفاعل مع اشتراطات وإكراهات سياقاته؛ الأمر الذي يفسر تلك العلاقة الباردة والفاترة التي كانت تجمعه، في الغالب، بأورثوذوكسية العلماء المسلمين الكلاسيكيين (Cherkaoui, 2018: 168) .

2ـ التنبيه إلى كون تصاعد مد الحركات الدينية ـ السياسية، وارتفاع منسوب تديُّن مواطني البلدان الإسلامية يغذيان ويعززان بعضهما بعضًا بشكل متبادل، وفق نموذج الحلقة الارتجاعية (Boucle retroactive) (Cherkaoui, 2018: 134).

3ـ التشديد على أن الطريق الملكي للابتعاد عن التصور الجوهراني الماهوي الذي يعتبر البلدان الإسلامية، الممتدة من جاكرتا إلى الدار البيضاء (أو إلى لاغوس) ومن البلقان إلى البنغال، كتلة واحدة متجانسة؛ فيعمل، بالاستتباع، على أقنمة الإسلام بجعله واقعًا أحاديًا وموحدًا ومتطابقًا مع نفسه، يمر حتمًا عبر مقارنة هذه البلدان بنظيراتها غير الإسلامية. لذلك، وإيمانًا منه بأهمية هذه الخطوة المنهجية في فهم موضوعي لظاهرة «الأسلمة الجديدة»، قارن الشرقاوي بين 30 بلدًا إسلاميًا و30 بلدًا غير إسلامي تضمن بلدانًا كاثوليكية، وبروتستانية، وإنجليكانية، وبوذية، وهندوسية، وبوذية ـشنتنوية (مثل اليابان) وملحدة رسميًا (مثل الصين)، اعتمادًا على نتائج الدراسات التي قام بها كل من «مركز بيو للأبحاث» و«رابطة مسح القيم العالمية» خلال حقبتَي 1981/1984 و2011/2014.

ومع وعي الشرقاوي الشديد بالطابع المركب لما يسميه بـ«الأسلمة الجديدة» وبتنوع مظاهرها، لم يعتمد فقط على المعطيات والأرقام التي تتيحها الأبحاث الدولية المشار إليها في ما تقدم، أو الدراسات والتقارير الوطنية التي أنجزت ببعض البلدان مثل المغرب، والجزائر، وإندونيسيا، والباكستان، وتركيا، وتونس؛ بل وأيضًا على الملاحظة الإثنوغرافية لمنطقة أبي الجعد الموجودة وسط المغرب، ولأحد أحياء مدينة الدار البيضاء (درب غلف).

ثالثًا: «الأسلمة الجديدة» وتنوُّع مسالكها التفسيرية

من اللافت أن تشابك ترابطات ما سماه بـ«الأسلمة الجديدة» وتعقد أبعادها وروافدها، وتنوع مداخل ومسالك قراءتها، أملى على الباحث القيام بمسح عام لأهم النظريات التي يمكن للاسترشاد بافتراضاتها الخاصة وللاستئناس بإطارها التصوري العام أن يسعف على استنطاق مجاهيل هذه الظاهرة الملغزة، والحفر الجينيالوجي فيها، واستجلاء الروافد التي تنفخ في روحها؛ في أفق بلورة نموذج تفسيري موضوعي لها، بعيدًا من كل نزعة تمجيدية أو عدائية.

هكذا، حاول الشرقاوي القيام بفحص نقدي عميق لعشر نظريات سوسيولوجية واقتصادية، ساعيًا إلى استكشاف إمكاناتها المذخورة، وإبراز ملامح قوتها ومكامن قصورها وثُغرها، وقياس درجة قيمتها الكشفية، واختبار نجاعتها التفسيرية في ضوء المعطيات الميدانية التي توافرت لديه؛ مصنفًا إياها إلى نوعين: تلك التي شددت على الدور المحدد بصورة تضافرية للمتغيرات البرانية في إنتاج الظاهرة (ست نظريات)، في مقابل أخرى، ركزت على دور المتغيرات الجوانية (أربع نظريات):

النظرية الأولى: تؤكد الترابط العلائقي الوثيق بين تحديث المجتمع وانخفاض منسوب تديُّن أفراده؛ بحجة أن ارتفاع مؤشرات التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا بد أن يؤدي في نهايته تراجعًا حادًا للنظرة الكهنوتية والميتافيزيقية للعالم، وسيادة نظرة جديدة تؤمن بمركزية الإنسان (Anthropocentrique).

يرى الشرقاوي أن الوقائع التاريخية ومعطيات التقارير الدولية أكدت تهافت هذه النظرية ـ المسماة «نظرية التحديث أو الانتقال»ـ بعد أن أثبتت أن التمثلات والممارسات الدينية ليست انعكاسًا مباشرًا وميكانيكيًا لمعطيات وشروط البنى الاجتماعية التي تندرج في إطارها، وأبرزت أن الحقل الديني له منطقه الخاص، الذي يجعله يتمتع باستقلال نسبي عن الحقول الأخرى. وبالتبعة، فمن الصعب التسليم بوجود ترابط قوي ومباشر دائم بين ارتفاع مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي وضعف منسوب الممارسة الدينية. ولإبراز تهافت هذه النظرية يرصد الشرقاوي عدة شواهد مهمة، من بينها:

- **أولًا**، إن قطع بعض البلدان لأشواط هائلة في سلم التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتقني مثل الولايات المتحدة، والبرازيل، وماليزيا، وتركيا، لم يرافقه انخفاض في مؤشرات تدين مواطنيها أو تراجعًا لدور الدين في حياتها العامة.

- **ثانيًا**، إذا كان من المفترض، بناء على هذه النظرية، أن الأشخاص الذين ينتمون للشرائح الاجتماعية المحظوظة، وذوي المستوى الدراسي المرتفع، لابد أن يكون منسوب تدينهم ضعيفًا مقارنة بذوي الدخل الهزيل والمستوى الدراسي الضعيف؛ فالتحريات الميدانية تثبت أن واقع البلدان الاسلامية يؤكد نقيض هذا. ذلك أن درجة التديُّن بأغلب هذه البلدان

لا تتغير تبعًا لتغير المستوى الدراسي أو الطبقة الاجتماعية أو الدخل الفردي. إضافة إلى هذا، فقد لاحظ الباحث ارتفاع حدة الممارسة الدينية داخل المجالات الأكثر تمدنًا وتحضرًا، ببعض البلدان الإسلامية، مقارنة بالمجالات الأخرى.

كل الاعتبارات السالفة الذكر، يقول الشرقاوي، ساهمت في إضعاف منسوب ثقته في القدرة الكشفية الماثلة في هذه النظرية، وفي تعميق ريبته في مخزونها التفسيري، ودفعته إلى عدم الإستسلام لإغراءاتها، والإقرار بعجزها عن فهم وتفسير التحولات الدينية التي مست المجتمعات الإسلامية.

النظرية الثانية: تسمى «نظرية السوق»، وتؤكد الترابط الوثيق والتواشج العميق بين طبيعة السوق الدينية ومنسوب التديُّن؛ إذ ترى أنه كلما كانت السوق الدينية، ببلد معين، ذات عرض ديني تنافسي، كلما ارتفع منسوب تديُّن أفراده؛ في حين يميل هذا المنسوب نحو الانخفاض كلما كان العرض احتكاريًا. على سبيل المثال، تعتقد هذه النظرية التي يتبناها العديد من الباحثين ـ مثل روجير فينك (Roger Finke)، ورودني ستارك (Rodney Stark)، وويليام سيمز بينبريج (William Sims Bainbridge)، ولورانس روبير وإياناكون (Laurence Robert Iannaccone) ورايمون بودون ـ أن ضعف تديُّن مواطني الدول الإسكندنافية هو نتاج موضوعي للطابع الاحتكاري الذي يميز سوقها الدينية، حيث تهيمن الكنيسة اللوثرية على أكثر من 95 بالمئة من عرضها الديني. ذلك أنه في حالة نشوب خلاف حاد بين المؤمن اللوثري وكنيسته، غالبًا ما يجد نفسه مضطرًا إلى الخروج نهائيًا من الدين نتيجة غياب عروض دينية بديلة يمكنها أن تلبّي حاجاته الروحية. في المقابل، يتم تفسير ارتفاع منسوب تديُّن مواطني الولايات المتحدة الأمريكية بوصفه نتاجًا موضوعيًا للطابع التنافسي الذي يميز سوقها الدينية. فتعدد العرض الديني وتنافسيته يسمح للمؤمن الأمريكي، في حالة خلافه مع طائفته الدينية، أن يتوجه نحو الطوائف البروتستانية المتعددة التي تعجّ بها السوق الدينية الأمريكية، والتي لا بد لإحداها أن تعبر عن مصالحه اليومية والروحية، من دون أن يجد نفسه مضطرًا إلى الخروج من الدين بصورة نهائية.

يرى الشرقاوي أن حيوية التديُّن في البلدان الإسلامية يجعلنا نشكك في صدقية نظرية السوق وفي نجاعتها التفسيرية؛ لأن الطابع الاحتكاري للإسلام وهيمنته المطلقة على «سوق خيرات الخلاص الأخروي» لم يعمل بتاتًا على التقليص من حدة الممارسة الدينية لدى مواطني هذه البلدان أو يؤدي إلى تراجع الدين بفضاءاتها العمومية.

النظرية الثالثة: تؤكد قوة تأثير الفصل بين الدين والدولة على الممارسة الدينية، حيث كلما غابت عملية الفصل هاته في مجتمع معين كلما أدت حتمًا إلى ارتفاع في منسوب تديّن أفراده، بعد أن تعمل على تيسير هيمنة الدين على معتقداتهم، واتجاهاتهم، وتمثلاتهم وسلوكاتهم.

لإبراز تهافت هذه الفرضية، سارع الشرقاوي، مستندًا في ذلك إلى العديد من البيانات الإحصائية والأدلة والقرائن، إلى جرد مجموعة من الأمثلة المضادة؛ مثل واقع التديُّن في الولايات المتحدة التي يعدّ شعبها من بين الشعوب الأكثر تديّنًا في العالم، رغم أن دستورها

يفصل بين الدين والدولة، أو تركيا وأذربيجان اللتين تعدّان دولتين علمانيتين دستوريًا، لكنهما تتميزان بارتفاع منسوب تديُّن مواطنيهما، وتقتسمان نفس الصرامة الأخلاقية مع البلدان التي يعدّ فيها الإسلام دين الدولة الرسمي.

النظرية الرابعة: تؤكد الارتباط الوثيق بين «الأسلمة الجديدة» وسياسة بعض الدول التي آلت على نفسها تكريس وتشجيع هذه الظاهرة عبر الإمكانات المالية الضخمة التي رصدتها لهذا الغرض مثل بلدان الخليج. يعيبُ محمد الشرقاوي على هذه النظرية أنها تتمثل الأفراد الذين تتوجه إليهم سياسة هذه الدول المُغْدِقة مثل دمى رخوة قابلة للتحريك والتلاعب والاستغلال، وكعجائن مترهلة قابلة لإعادة التشكيل والتنميط بمجرد تذوقها لأطباق «الوليمة النفطية». وللتدليل على ضعف قيمتها الكشفية، يكفي استحضار حقيقة كون «أسلمة» المجتمع المصري، مثلًا، انطلقت قبل أن تبدأ السعودية، بسنوات طويلة، في ضخ أموالها فيه. فالموارد المالية، يؤكد الشرقاوي، لا تمارس تأثيرها في هذه الحالة إلا بوصفها وسيلة لمساعدة ودعم حركات مقتنعة مسبقًا بمشروعية قضيتها، وحاسمة، بوجه عام، في اختياراتها وتوجهاتها.

النظرية الخامسة: تؤكد الارتباط الشديد والتعالق المتين بين «الأسلمة الجديدة» والدور المحوري الذي لعبه الاعلام الديني، وعظًا وإرشادًا وإفتاءً، في صنع هذه الظاهرة؛ بخاصة بعد ظهور مجموعة من القنوات الفضائية التي تحولت إلى منابر رسمية للترويج لبعض المذاهب الدينية المتطرفة.

طبعًا، لا ينكر الشرقاوي دور وسائل الاتصال الجماهيري في صناعة الرأي العام، بوصفها قوة ناعمة مهمة ومؤثرة في صناعة الرأي والذوق؛ لكنه يرفض، في المقابل، بصورة قطعية هذه النظرية، لأنها تعمل، في نظره، على تضخيم دور وسلطة هذه الوسائط على المتلقي، فتعدّها حاسمة في هندسة المشهد الديني بالمجتمعات الإسلامية وصناعة «أسلمته الجديدة». بتعبير آخر، فهي تلغي قدرة الجمهور المستهدف على النقد والتساؤل والرفض بعد أن تتمثله ككائن منفعل يستهلك المادة الإعلامية بشكل انبهاري، ويبتلع كل مخدرات التنميط، وكل أقراص غسل الدماغ، دون أية خلفية نقدية؛ فتفترض ضمنيًا أن سلوكاته تشبه سلوكات كلب إيفان بافلوف (Cherkaoui, 2018: 119)، أي مجرد ردود أفعال شرطية وانعكاسية. إضافة إلى هذا، فالمعطيات الميدانية، يقول الشرقاوي، تؤكد أن سيرورة هاته «الأسلمة الجديدة» بدت بواكيرها تتشكل ومعالمها تتضح قبل ظهور هذه الفورة الإعلامية بسنوات عديدة، ويُحاجُّ في ذلك بأن عدد المساجد بمصر مثلًا قد انتقل من 20000 مسجد سنة 1970 إلى أكثر من 46000 سنة 1980 (Cherkaoui, 2018: 119). أكثر من ذلك، فهذه الفرضية، يضيف الشرقاوي، تتعارض مع خلاصات الأبحاث السوسيولوجية التي حاولت، منذ بداية الأربعينيات، قياس درجة تأثير وسائل الاتصال الجماهيري على الرأي العام، والتي أكدت أن الرسائل الإعلامية لا تمتلك أي تأثير مباشر على القرارات الانتخابية أو غيرها. ففي سنة 1955، أكد كل من بول لازارسفيلد (Paul Lazarsfield) وإليهو كاتز (Elihu Katz) مثلًا، في كتابهما **التأثير الشخصي** (Katz and Lazarsfeld, 2008)، أن انتقال المعلومة وانتشارها يخضع

لما أسمياه «نظرية تدفق المعلومات عبر مرحلتين» (Théorie de la communication à double étage)، التي شددت على دور الاتصال الشخصي والعلاقات الاجتماعية في صنع الرأي العام؛ ونبهت إلى طبيعة الدور الحاسم الذي يؤديه زعماء الرأي في غربلة وانتقاء وتأويل المعلومة التي يتلقونها من الوسائط الإعلامية قبل نقلها للجمهور.

النظرية السادسة: تفسر ظاهرة «الأسلمة الجديدة» بولاء المسلمين المفرط وترجيحهم الشديد والثابت لهويتهم الدينية بدل هويتهم الوطنية. بتعبير آخر، فالمسلمون، وفق هذه النظرية، يتماهون بشكل دائم مع جماعتهم الدينية المرجعية، أي الأمة الاسلامية، بدل دولتهم الوطنية الحديثة (l'État-nation)، وذلك لفشل هذه الأخيرة في تلبية انتظاراتهم السياسية والاجتماعية.

يؤكد الشرقاوي أن الأبحاث الدولية التي قامت بها «رابطة مسح القيم العالمية» تدفعنا إلى رفض هذه الفرضية، بعد أن بينت أن مواطني البلدان الإسلامية هم، عمومًا، أكثر تماهيًا مع دولهم الوطنية، مقارنة بمواطني البلدان غير الإسلامية، وأكثر اعتزازًا بجنسيتها؛ وذلك رغم إيمانهم المطلق بفشل دولهم في تحقيق أهدافها المنشودة.

بعد أن قام محمد الشرقاوي، في انسجام تام مع هوية السوسيولوجيا وروحها التي لا تطمئن للجاهز فتسائل البديهيات وتستشكل المعتاد، بدحض وتفنيد كل النظريات السالفة الذكر، باعتبارها الأكثر شيوعًا وتداولًا في تفسير ظاهرة «الأسلمة الجديدة»؛ اقترح، فيما يلي، أربع نظريات أخرى اعتبرها قادرة أكثر من غيرها، بحكم محتواها التفسيري الدال وقوة قيمتها الكشفية، على إماطة اللثام عن المحركات المولدة لهذه الظاهرة.

النظرية السابعة: تفسر ظاهرة «الأسلمة الجديدة» بشعور الشباب بالحرمان النسبي. يتولد هذا الإحساس في نظر علماء الاجتماع عندما تقارن الناس «نصيبها من السلع والخدمات وحظوظ الحياة، لا بما كانت عليه منذ عشر سنوات، ولكن بما عليه حظ الآخرين، خلال نفس المدة، في نفس البلد، أو في بلدان قريبة أو مجاورة (إبراهيم، 2012: 131). يعتبر بعض علماء الاقتصاد الذين اشتغلوا على المجتمع المصري، مثل جون بول كارفاليو (Jean-Paul Carvalho) وكرستين بينزيل (Christine Binzel)، من أشد المدافعين عن هذه النظرية (Carvalho and Binzel, 2017: 2553-2580) .

يرى هذان الباحثان أن الدولة المصرية استطاعت أن تحقق إنجازات كبيرة في مجال التربية والتعليم والشغل بعد ثورة 23 تموز/يوليو 1952 حيث نجحت في الرفع من عدد المسجلين بالتعليم العالي، بين الموسمين الجامعيين 1952ـ1953 و1976ـ1977، بمعدل سنوي بلغ 32 بالمئة؛ وتمكنت، منذ بداية 1960، من توفير الشغل بالقطاع العمومي لكل حاملي شهادات التعليم الثانوي والعالي، ومن الرفع من معدل الأجور بـ 128 بالمئة خلال الفترة 1962ـ1970. لكن مع بداية الثمانينيات، أصبح من الصعب على الدولة أن تسير على المنوال نفسه، فانخفض، بأثر من ذلك، نمو التشغيل بالقطاع العام، في الوقت الذي لم يكن فيه القطاع الخاص قادرًا على إدماج الشباب حاملي الشهادات. لهذا سيحاول الباحثان دراسة آثار هذه المعطيات الجديدة على بنية سوق الشغل، عبر المقارنة بين درجة

الحراك المهني لدى الجيل الأول (فوج الشيوخ) المزداد في بداية الخمسينيات، والحاصل على شهادات جامعية، والمستفيد من الاندماج المهني بالقطاع العمومي من جهة؛ والجيل الثاني (فوج الشباب) الذي ولد في بداية السبعينيات والذي لم يستفد من المكتسبات السابقة الذكر، من جهة أخرى. هكذا سيتوصلان إلى الاستنتاجات التالية:

• هناك ارتفاع في مستوى تمدرس الجيل الثاني، وفي درجة حراكه التربوي مقارنة بالجيل الأول.

• إن تراجع عدد مناصب الشغل بالأعمال الحرة وتلك المخصصة للأطر العليا ولأصحاب الياقات البيضاء، دفع بالشباب المتعلم إلى ممارسة مهن متواضعة وذات المهارة المحدودة، دون مؤهلاتهم الدراسية، بالقطاع غير المهيكل.

• هناك انخفاض في عدد حاملي الشهادات العليا الذين لم يكن آباؤهم يمارسون مهنة حرة وليسوا أطرًا عليا بما يقرب من 20 بالمئة من بين الذين كان بإمكانهم الحصول على مهنة مماثلة لهذا المستوى الدراسي المرتفع.

هكذا توصل الباحثان إلى وجود انخفاض جوهري في مردودية التربية بمصر خلال الحقبة 1970ـ1990، اكتوى بناره، أساسًا، حملة الشهادات العليا المنحدرين من الفئات الاجتماعية الدنيا؛ وشددا على كون الامتيازات التي يستفيد منها الأفراد المنحدرون من الأوساط السوسيوـاقتصادية المحظوظة والموسرة على مستوى سوق الشغل، تعود بالدرجة الأولى إلى رأسمالهم الاجتماعي.

في الأخير، أكد محمد الشرقاوي أنه يتبنى نظرية الحرمان النسبي للشباب ولكن بنوع من التحفظ؛ لأنها تستطيع تفسير «أسلمة» تلك الفئات الاجتماعية والتربوية التي اشتغل عليها كل من جون بول كارفاليو وكرستين بينزيل، ولكنها لا تستطيع أن تفسر سيرورة «أسلمة» المجتمع المصري بكامله.

النظرية الثامنة: تفسر ظاهرة «الأسلمة» بطبيعة التصورات التي يحملونها المسلمين عن أنفسهم والصورة التي يرسمونها للآخر في أذهانهم. فمنذ بداية القرن التاسع عشر، وتعيينًا منذ ما سمي «عصر النهضة» أو «صدمة الحداثة»، لم يتوقف الخطاب العربي الإسلامي عن طرح السؤال نفس الذي كثفه شكيب أرسلان كالآتي: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ انقسم أولئك الذين تصدوا للإجابة عن هذا السؤال الحارق، الذي لا يزال يحتل مساحة كبيرة في الوعي العربي الإسلامي، إلى تيارين:

• **التيار الأول**، يعتقد أن السبب الأساسي يكمن في تخلي الأمة الاسلامية عن منبع قوتها ومصدر عزتها، أي تخليها عن الاقتداء بنموذج دولة الخلافة الراشدة، وابتعادها عن روح التجربة التأسيسية للإسلام وعصرها الذهبي «الخالي من البدع والمحدثات». لذلك، فعلاجها الناجع من داء ضعفها وعلة انحطاطها يقتضي، كما يقول جمال الدين الأفغاني، «رجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته [...] ومن طلب إصلاح الأمة بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها شططًا، وجعل النهاية بدايةً، وانعكست التربية، وخالف

فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا نحسًا ولا يكسبها إلا تعسًا» (الأفغاني وعبده، 2012: 52).

● أما **التيار الثاني**، فيرى أن سبب هذا التأخر التاريخي يكمن، في الدرجة الأولى، في التكالب الدائم للقوى الاستعمارية على المنطقة العربية وإخضاعها للسيطرة والاستنزاف، سواء تعلق الأمر بالغزو المغولي والتركي أو بالإمبريالية الأوروبية والأمريكية.

يرى الشرقاوي أن كلا الإجابتين تغذيان لدى المسلمين تلك النزعة التقابلية المانوية والحدية بين الذات والآخر، أي التي لا ترى قابلية لوجود الذات إلا بإلغاء الآخر، وتدفعهم للتخندق وراء تحصينات ماضوية وللاعتصام بشوكتها أملًا في نزع ربقة الخضوع من أعناقهم، وامتلاك ناصية مصيرهم، واستعادة توهجهم المفقود. فالكثير من المسلمين ينتابهم إحساس بالغبن والإهانة والانكسار، وتدهمهم مشاعر الحقد والحنق والرغبة الجامحة في الانتقام من «غرب» مغمور بشعور التفوق والاستعلاء، ومسكون بنزعة مركزية حبلى بالعنف، تستبيح جيوشه سيادة أراضيهم، ويشيطنهم إعلامه، وتستهجنهم صناعته السينمائية (وبخاصة هوليود)، ويحتقرونهم ساسته، ويمقتهم بعض مواطنيه المصابين بالهوس الإسلاموفوبي العارم. فقد أصبح المسلمون، يضيف الشرقاوي، يعانون تمييزًا وتهميشًا ووصمًا كونيًا لا يماثله في حدّته وعنفه إلا ما عاشه اليهود. لذلك، لا نحتاج، في نظره، إلى نوع من التقمص الوجداني النادر والاستثنائي لفهم ما يعتمل من مشاعر الظلم والاستياء في وجدان هؤلاء «المنبوذين (Parias) الكونيين الجدد» (Cherkaoui, 2018: 129) على حد تعبيره، وتفسير الأسباب التي تدفعهم إلى الانكفاء حول ذواتهم، والتقوقع حول هويتهم الدينية، أي إلى إحساسهم بنوع من التورم الهوياتي.

النظرية التاسعة: تفسر ظاهرة «الأسلمة الجديدة» بدخول المجتمعات الإسلامية في مخاض من التحولات المورفولوجية العميقة، بعد أن انتقلت من نظام اجتماعي تقليدي آسن إلى آخر عصري تفاعلي تآكلت في إطاره البنى الاجتماعية التقليدية وانحسرت أدوارها وظائفها. يمكن إجمال معالم النظام الأول في أربع خصائص، هي (Cherkaoui, 2018: 173-174):

● بنية انقسامية تعمل على ضم الأفراد واستيعابهم بقوة في شبكات وحلقات اجتماعية متحدة المركز، يتسع حجمها بالتدريج.

● مجموعة من التمثلات والمعتقدات الجماعية الموجهة والمؤطرة بإسلام شعبي، والمنسجمة بصورة كاملة مع البنية المورفولوجية.

● ضبط اجتماعي صارم لا يسمح إلا بقليل من الحرية والانفلات والتجديد والتمرد؛ إذ يصهر كل الأفراد، كيفما كانت ممارساتهم وسلوكاتهم ـ بما في ذلك تلك التي تبدو منحرفة ـ في جماعات محددة.

● إلى جانب بعض السلطات المضادة المحلية القوية، كانت هناك سلطة مركزية ضعيفة

وهشة، لكنها تتمتع بأدوار ووظائف مهمة، مثل الحفاظ على الأمن المحلي، والسهر على تدبير السياسة الاجتماعية، وفض النزاعات والحروب بين القبائل.

أما النظام الاجتماعي الثاني، أي العصري والتنافسي، فمن بين أهم معالمه نجد (Cherkaoui, 2018: 174):

- هشاشة الرابط الاجتماعي بسبب تراجع التضامنات الجماعية التقليدية المبنية على الروابط القرابية والعرقية والقبلية والعشائرية في غياب مؤسسات اجتماعية جديدة قادرة على القيام بتلك الوظائف الإدماجية والتضامنية التي كانت تقوم بها المؤسسات التقليدية؛ بعد أن اختفت كليًا أو انحسرت أدوارها.

- مجموعة من التمثلات والمعتقدات الجماعية التي ما زالت تقليدية رغم انفصالها عن قاعدتها المورفولوجية المتآكلة، والتي تتعايش مع الأوهام التي خلقها النمو الحضري والتقدم الهائل للحداثة.

- ضبط اجتماعي ضعيف بعد أن أصبحت المعايير مبهمة ومتعددة ومتناقضة فيما بينها، مما نتج منه حالة من الأنوميا بالمعنى الدوركايمي للمفهوم.

- سلطة مركزية منظمة تتمتع بوسائل مراقبة عصرية، وتمارس سلطة استبدادية، في ظل بيروقراطية ريعية فاسدة.

كل هذه الاعتبارات مجتمعة، دفعت بالشرقاوي إلى تأكيد أنه لا يمكن فهم ظاهرة «الأسلمة الجديدة»، وعلى نحو أخص الزخم الإيديوالسياسي الذي تشهده الحركات الدينية السياسية وتنامي قوتها الاستقطابية، دون إدراك آثار ومفاعيل هذا الانتقال على الكثير من المسلمين المشدودين بأرسان متينة إلى وتد الماضي الغابر، والذين يعيشون اغترابًا ذهنيًا حادًا بفعل نزعتهم الحنينية العميقة هاته، بعد أن تمثلوا هذه التحولات بوصفها انتكاسة اجتماعية حقيقية.

انضافت إلى هذه الشروط الماكروسوسيولوجية الجديدة التي وجد المسلمون أنفسهم فيها، بما أنتجته من ردود فعل رافضة لها، وما ولدته من شروخ عميقة في بنى وعيهم الفردي والجماعي، متغيرات أخرى، مثل فشل التجارب التحديثية بالعالم الإسلامي، وإخفاق التدبير التقنوقراطي، وانتشار ظاهرة الإثراء غير المشروع، وهيمنة اقتصاد الريع، وسيادة قيم الاستهلاك الترفي، وضمور فرص الشغل، وتفاقم حدة التفاوتات الاجتماعية والطبقية والمجالية. هذا لا يعني أن محمد الشرقاوي يتبنى فرضية التفقير المطلق أو النزعة الاقتصادوية الضيقة أو التفسير السوسيواقتصادي البؤسوي. فالبؤس في نظره لا يمكنه تفسير ظاهرة «الأسلمة الجديدة»، ما دامت كل المعطيات الإمبريقية تؤكد أن مستوى معيشة مواطني البلدان الإسلامية قد عرف تحسنًا ملموسًا في العقود الأخيرة، فتدعو، من ثمة، إلى التخفيف من حدة الاعتقاد بترابط وتواشج «الأسلمة الجديدة» والفقر. فقد عرف اقتصادها نموًا مرتفعًا تجاوز 6بالمئة خلال عقد من الزمن، وتطور مستوى استهلاك ساكنتها، وارتفع معدل تمدرسهم، وتحسن أمل الحياة عند الولادة لديهم (Cherkaoui, 2018: 175).

النظرية العاشرة: تفسر ظاهرة «الأسلمة الجديدة» ببنيات الترابط والتفاعل البين فردي، أي بدور التأثير الاجتماعي القادر على تعميق تدين الأفراد، بشكل قصدي أو غير قصدي، وفق نموذج كرة الثلج أو نموذج «تأثير متى» (Effet Matthieu) (Cherkaoui, 2018: 133).

لا ينفي الشرقاوي أهمية هذه الفرضية الميكروسوسيولوجية، التي تشدد على دور الضغط الاجتماعي في توجيه الاختيارات وصوغ المواقف، لكنه يعدّها ناقصة. لذلك، وجبرًا لثغراتها، يلح على إغنائها بثلاث إضاءات سوسيولوجية مُكمِّلة اعتبرها إنارات وإشراقات لا بد من الاهتداء بها، هي:

أولًا: إذا كانت السمعة الجيدة تساعد بشكل قوي على انتشار الأفكار والمنتوجات والتنظيمات، فلا شك أن نجاح بعض الحركات الإسلاموية يعود إلى الصدقية الكبيرة التي تتمتع بها نتيجة عملها الاجتماعي الكثيف، وكاريزمائية زعمائها، وسلوكات مناضليها الذين يقدمون أنفسهم كنماذج للفضيلة والاستقامة بمجتمعات أصبح فساد نخبها مادة دسمة يومية لدردشات ومحادثات ومساجلات الطبقات المتوسطة والمعدمة. ذلك أنه لا يمكن تجاهل دور التقليد (Imitation) في تفسير السلوك الاجتماعي، كما بين ذلك جون-غابرييل تارد (Gabriel Tarde)، منذ سنة **1890**، في كتابه **قوانين التقليد** (Tarde, 1890)، لافتًا النظر إلى كون الأفراد غالبًا ما يميلون، في تصرفاتهم الشخصية كما في اختياراتهم الاستهلاكية المادية والفكرية، إلى تقليد الزعماء الروحيين والنخب التي يلبي وجودها طلبًا اجتماعيًا معينًا.

وما يزيد من توهج هذه الحركات الدينية-السياسية، في نظر الشرقاوي، هو أن إخفاقاتها الميدانية لا تخمد جذوتها ولا تؤثر سلبًا في شعبيتها، ما دام أنصارها غالبًا ما يصرّون على اعتبار كل كبوة أو نكسة تصيبهم مجرد مؤامرة مدبرة من طرف خصومهم.

ثانيًا: إذا كان انتشار التديُّن لا يتم في فراغ اجتماعي، فوجود أو غياب ما يسميه الشرقاوي «البضائع البديلة» (Biens de substitution) القادرة على تلبية الطلب الاجتماعي، يؤثر إيجابًا أو سلبًا في قوة زخمه. من بين البضائع التي يؤدي غيابها إلى تعميق قوة وزخم التديُّن بالمجتمعات الإسلامية، في نظر الشرقاوي، نجد غياب أنظمة سياسية قائمة على المشروعية المؤسسية، وغياب مؤسسات ديمقراطية تتمتع بالثقة والشفافية والصدقية، وضعف وترهل الأحزاب السياسية التقليدية وفقدانها لبريقها بعد أن شدت عربتها إلى قاطرة الأنظمة الحاكمة وانبطحت على أعتابها وارتمت في أحضانها؛ فتراجع، بالتبعة، منخرطوها وناخبوها الذين أصبحوا مجردين من كل أدوات الدفاع الذاتي، وتحولوا إلى لقمة سائغة وفريسة سهلة للجماعات الإسلاموية. كل هذه المتغيرات، يقول الشرقاوي (Cherkaoui, 2018: 137)، يمكنها أن تساهم في نشر وتقوية فكرة الخلاص الديني، فتحملها أيديولوجيا معينة تعمل الجماعات المهدوية الخلاصية ومثقفيها البروليتارويد (Prolétaroïdes) على تلقينها والترويج لها.

ثالثًا: إن بنية السوق وخصائصه وأرباحه، الحقيقية أو المنشودة، وتكاليفه، أي الأخطار التي يجازف بها المتلقي/المستهلك عندما يتبنى فكرة أو مشروعًا معينًا؛ هي عوامل قادرة

على التأثير في درجة انتشار التديُّن. هذا لا يعني اختزال محددات الاعتقاد الديني في الهواجس الأداتية والمصلحية المحضة، لأن المثال الأخلاقي (Idéal moral)، بتعبير إميل دوركايم، لا يمكن اختزاله في الحافز المنفعي(Durkheim, 1990: 23).

بعد مجهود تفكيكي وتقويمي دؤوب، وعمق تحليلي قوي للسياق السوسيولوجي العام الذي تتغذى منه قوة الدفع التي تتمتع بها سيرورة «أسلمة» المجتمعات الإسلامية، أكد محمد الشرقاوي أن كل سعي إلى تفسير ظاهرة مركبة وعميقة الغور، ومتشعبة الأسباب كهاته، باستدعاء مسلك نظري واحد هو ضرب من السذاجة العلمية التي تؤدي حتمًا بصاحبها إلى السقوط في شرك النزعات الإختزالية والابتسارية المختلفة؛ مشددًا في الوقت نفسه، على أن كل نظرية تعدّ نفسها عامة وشاملة، فتدعي القدرة على تفسير كل شيء، هي في حقيقة الأمر مجرد ميتا-نظرية (Cherkaoui, 2018: 18).

انطلاقًا من هذه الإحداثية النظرية الموجهة، لم ينتصر الشرقاوي لنظرية واحدة بل لأربعة، عدّها مؤهلة أكثر من غيرها، من زاوية الجدوى والملاءمة، لتسليط بعض الأضواء الكاشفة على محددات هذه الظاهرة، والإمساك بتلابيب مفارخها ومحاضنها، وسبر أغوارها. وبأثر من ذلك، نبهنا إلى ضرورة التحرر من تلك النظرة الجوهرانية التي تنزع إلى تفسير سلوكات المسلمين وعلاقاتهم الاجتماعية بالإسلام، فتسلم، بالاستتباع، بوجود إنسان إسلامي (Homo islamicus) مضمر يستطيع تفسير ممارسات ومعتقدات ومشاعر المسلمين. ذلك أن الدين في المجتمعات الإسلامية، يردف الشرقاوي، يُلهم نظامها الأخلاقي ويؤثر بقوة فيه؛ لكنه لا يتعالى ولا يسمو على كل بنى نظامها الاجتماعي (Cherkaoui, 2018: 111).

طبعًا، فقياس الشرقاوي لدرجة تسامح المسلمين وغير المسلمين في قضايا الإجهاض الاختياري، والعلاقات الجنسية قبل الزواج، والدعارة، والمثلية الجنسية، والانتحار، والقتل الرحيم (Cherkaoui, 2018: 192)، دفعه إلى الإقرار بالتباعدات الساحقة أحيانًا بين إيثوس المسلمين - أي سجاياهم ومدونة قيمهم الأخلاقية - الذي يتميز بالطهرانية والتشدد؛ وإيثوس الأوروبيين والأمريكيين الذين يتميز بالمرونة والتسامح. كما أن محاولته استجلاء علاقة المسلمين وغير المسلمين بالدين، عبر قياس ما سماه ب«درجة المحايثة» (Immanentisme)، جعله يؤكد أن المسلمين يحملون نظرة ترنسندنتالية للدين، لأنهم يكادون أن يجمعوا على كونه يعطي معنى للحياة بعد الموت، أي موجه، بالدرجة الأولى، نحو العالم الأخروي؛ على خلاف غير المسلمين الذين يحملون نظرة محايثة للدين، ما داموا يعتقدون أنه يعطي، قبل كل شيء، معنى للحياة الدنيوية. لكن هذه الاختلافات، لا تبرر الاعتقاد بوجود ذهنية مسلمة ذات طبائع جوهرية ثابتة تميزها بصورة مطلقة وأزلية عن الذهنية الغربية. فالاختلاف، في نظر الشرقاوي، بين الإسلام والأديان الأخرى، وبين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية يظل، في نهاية المطاف، اختلافًا في الدرجة وليس اختلافًا في الطبيعة/النوع (Cherkaoui, 2018: 199).

في الختام، يقر محمد الشرقاوي، بكل تواضع علمي، أن الجهد النظري الشاق الذي

بذله لاستجلاء تضاريس وشعاب ظاهرة معقدة عصية على القبض مثل ظاهرة «الأسلمة الجديدة»، واجتهاداته لرفد سوسيولوجيا الإسلام بأدبيات مواكبة ورصينة تسهم في تغذية وتجويد معارفنا حول الدين والتديُّن بالمجتمعات الإسلامية، يظل مجرد محاولة متواضعة، وقاصرة، وغير مقنعة بشكل كافٍ وكامل؛ ومن ثمة، لا تدعي الإحاطة الشاملة والتفصيلية، ولا تزعم الكمال والاكتمال. هكذا، سيسلم بصعوبة فك ألغاز هذه «الأسلمة الجديدة»، وسيعترف، وهو يدرك حدوده ومحدوديته، أن ذهنه ظل مشتتًا ومشدوهًا أمام تعقّد أبعادها ووشائجها، وحائرًا إزاء دروبها المعتمة وغياهبها الحالكة؛ وهو ما يبدو طبيعيًا في نظره، لأن المنطق غالبًا ما يتوقف أمام عتبة المقدس بخباياه، وألغازه، ومجاهله المعتمة (Cherkaoui, 2018: 138).

خاتمة

مثل أي مجهود بشري، لا تخلو مقاربة محمد الشرقاوي للتحولات الدينية بالمجتمعات الإسلامية من ثغرات ولا تنجو من مآخذ. ولعل أهمها يكمن في كونها لم تلتفت إلى كون هذه السيرورة المتشعبة التي يسميها بـ«الأسلمة الجديدة»ـ والتي يبدو أنها واقع مؤكد لا تنكره إلا العين الكليلة أو الحولاءـ تسير، بشكل مفارقي، جنبًا إلى جنب مع سيرورتي الدنيوة (Sécularisation) التي تخترق مفاصل العديد من المجتمعات الإسلامية، والعلمانية الصامتة التي تكتسح بناءها المؤسساتي منذ سنين طويلة من جهة (شهبار، 2019: 142ـ165). من جهة أخرى، فرغم الواقع المتعدد لأنماط التديُّن بهذه المجتمعات، التي يظل إسلامها متعددًا سواء على المستوى المذهبي أو الفقهي أو الثقافي؛ فيبدو أن الشرقاوي يختزل كل هذه الأنماط في ما يسميه «الإسلام الأورثوذوكسي» ـ أي الدوغمائي والحرفي والمكتوب والاستعراضي والجماعاتي ـ بعد أن تصوره، خطًا، وكأنه مِرْداس استطاع، خلال عقود قليلة، أن يدك تحته كل شيء، أو موجة هادرة تمكنت من اجتثاث وابتلاع كل أنماط التديُّن الأخرى التي وجدتها في طريقها بما فيها «التديُّن الشعبي». فلأجل التخفيف من حدة هذا الاعتقاد الذي يتجاهل تعددية السلوك التديُّني بالمجتمات الاسلامية وتشعبه[2]، فلا يلتفت، بشكل خاص، إلى تلك الأنماط التديُّنية الجديدة التي بدأت تعلن عن نفسها بقوة في العقود الأخيرة، يكفي الإشارة مثلًا إلى أن البحث حول «القيم والممارسات الدينية في المغرب» أكد أن علاقة المغاربة بالدين «تتم دون وساطات المؤسسات التقليدية، وتنحو

(2) على سبيل المثال، اختزل عالم الاجتماع ساري حنفي هذه التعددية الدينية في أربعة أنماط، هي: **التدين المؤسساتي الرسمي/التراثي** الذي غالباً ما يكون تقليدياً ونادر الاجتهاد؛ **والتدين الإحيائي** الذي نشأ بوصفه احتجاجاً على التغريب والاستعمار والتقليد الإسلامي الذي رعته المؤسسات الدينية العريقة منذ بداية القرن العشرين (من بين أهم تعبيراته نجد الإحيائية الإخوانية، والإحيائية السلفية وبخاصة الوهابية)، **والتديُّن ما بعد الإسلامي**، أي تدين الحركات الإسلامية الجديدة؛ **والتديُّن الشعبي** الذي يشمل التديُّن الفردي أو الصوفي المشكل لجماعات غالباً ما تكون صغيرة (حنفي، 2019: 81ـ74).

إلى أن تصبح غُفْلِيَّة (ANONYME)، وفردية ومباشرة» (EL AYADI, RACHIK AND TOZY, 2007: 96).

علاوة على ذلك، فرغم إصرار الشرقاوي على تنبيهنا إلى كون التعميمات التي يبلورها تفرض ضرورة «ربطها بسياقها، وتأويلها بحذر شديد لاختلاف الوضعيات المحلية» (CHERKAOUI, 2018: 135)، فيبدو، في مضمار حديثه عن تصاعد مد الحركات الدينيةـ السياسية على نحو غير مسبوق بالمجتمعات الإسلامية، أنه ينظر إليها، بالرغم من تبايناتها الشديدة، ككتلة واحدة متجانسة يجب حشرها في كيس واحد، من جهة؛ ومن جهة ثانية، يبدو أنه لا يصيخ السمع إلى وتائر التحول العميق الذي عرفته بعض أطيافها بعد أن تعمقت ملامح نزعتها الدنيوية (شهبار، 2021: 73ـ89)، ودخلت بذلك أفق « الما بعد إسلاموية» بالمعني الذي يعطيه إياه آصف البيات، أي تلك الحالة والمشروع الذي يسعى إلى «المزاوجة بين الإسلام والاختيار الفردي والحرية على اختلاف درجاتها من ناحية، والديمقراطية والحداثة من ناحية أخرى» (بيات، 2016: 30ـ31).

مع ذلك، ورغم هذه الثغرات، لا يمكن إلا التنويه بالروافد المعرفية الموسوعية التي وظفها محمد الشرقاوي، بفضل متانة تكوينه السوسيولوجي، لقراءة التحولات الدينية المتسارعة التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، وبخاصة من خلال كتابه **مقالة في الأسلمة** الذي لن نبالغ إذا قلنا إنه نص سوسيولوجي عميق وكثيف ويقظ، وقيمة مضافة نوعية للأدبيات السوسيولوجية المهتمة بالموضوع؛ لكنه، بالرغم من ذلك، لم يحظ بالمتابعة والاهتمام والسجال الذي يكافئ خصوبته النظرية والإيبيستيمولوجية، ويجازي كفاءته النقدية والتركيبية، ويُقابِل صلابة عدته الاستدلالية والإقناعية.

المراجع

إبراهيم سعد الدين (2012). «عوامل قيام الثورات العربية.» **المستقبل العربي:** السنة 35، العدد 399، أيار/مايو.

الأفغاني جمال الدين ومحمد عبده (2012). **العروة الوثقى**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

بيّات آصف (2016). «مابعد الإسلاموية على نطاق واسع.» في: آصف بيّات (محرر). **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**. ترجمة محمد العربي، بيروت: جداول.

حنفي، ساري (2019). «الدولة العربية في عصر ما بعد العلمانية.» في: طارق متري وساري حنفي (محرران). **الدولة العربية القوية والضعيفة: المآلات بعد الانتفاضات العربية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون.

شهبار، خالد (2019). «مفارقات المشهد الديني المغربي: الملامح والمآلات.» **إضافات:** العددان 47ـ48، صيف- خريف.

شهبار، خالد (2021). «حزب العدالة والتنمية المغربي وأسئلة التحول ما بعد الإسلاموي.» **المستقبل العربي**، السنة 43، العدد 505، آذار/ مارس.

Bel, Alfred (1917). «Coup d'œil sur l'islam en berbérie.» *Revue de l'histoire des religions*: vol. 175, pp. 53-124.

Cherkaoui Mohamed (2018). *Essai sur l'islamisation: Changements des pratiques religieuses dans les sociétés musulmanes*. Paris: Sorbonne université presses.

Cherkaoui, Mohamed (2011). *Crise de l'université: Le Nouvel esprit académique et la sécularisation de la production intellectuelle*. Paris: Librairie Droz.

Cherkaoui, Mohamed (2006a). «Le Fondamentalisme islamique: Esquisse d'une interprétation.» *Commentaire*: no. 114.

Cherkaoui, Mohamed (2006b). *Le Paradoxe des conséquences: Essai sur une théorie wébérienne des effets inattendus et non voulus des actions*. Genève/Paris: Droz.

Cherkaoui, Mohamed (1986). *Sociologie de l'éducation*. Paris: PUF. (Que sais-je?).

Cherkaoui, Mohamed (1979). *Les Paradoxes de la réussite scolaire: Sociologie comparée des systèmes d'enseignement*. Paris: PUF.

Carvalho Jean-Paul and Christine Binzel (2017). «Education, Social Mobility and Religious Movements: The Islamic Revival in Egypt.» *The Economic Journal*: vol. 127, pp. 2553-2580. [working paper] Online Appendix Press Release.

Doutté, Edmond (1909). *La Société musulmane du Maghreb: Magie and Religion dans l'Afrique du nord.* Alger: Typographie Adolphe Jourdan.

Durkheim, Émile (1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie.* Paris: Quadrige/PUF.

El Ayadi Mohammed, Hassan Rachik and Mohamed Tozy (2007). *Lʿislam au quotidien: Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc.* Casablanca: Editions Prologues.

Katz, Elihu and Paul Felix Lazarsfeld (2008). *Influence personnelle: Ce que les gens font des médias.* Trad. par Daniel Cefaï. Paris: Armand Colin.

Tarde, Gabriel (1890). *Les lois de l'imitation: Etude sociologique*. Paris: Alcan.

حوارات وندوات
وبروفيلات

إدغار موران

«يجب أن نتعلم الإبحار في محيط اللايَقين»(*)

ترجمة: محمد امباركي(**)
باحث في سلك الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع،
جامعة ابن طفيل القنيطرة - المغرب.

إن الربط بين المعارف من أجل التفكير في التعقيد البشري: هو البرنامج الذي استرعى اهتمام إدغار موران. في سن المئة سنة يروي لمجلة **العلوم الإنسانية**، مساره، معاركه، قلقه وآماله اتجاه المستقبل.

لقد أثار بلوغ إدغار موران المئة سنة من عمره في شهر أيلول/سبتمبر 2021، زوبعة إعلامية. طاف المفكر حول طاولات البرامج التلفزية والإذاعية، أجاب عن أسئلة زملائنا بدون انقطاع. لقد استقبلنا في ندوات متلفزة من داخل منزله الكائن بالبادية حيث يأخذ قسطًا من الراحة منذ عدة أسابيع. خلال بداية هذه السنة صدر كتابه الأخير **دروس قرن من الحياة** (2021). تلقى إدغار موران موجة من الدعوات التي تزامنت مع مئوية هذا المفكر. حاليًا يتفادى كل طلب لقاء باستثناء دعوة «العلوم الإنسانية»، وذلك لأن بينه وبيننا في مجلة **العلوم الإنسانية** علاقات وثيقة جدًا. فقد كان حاضرًا في العدد الأول من المجلة سنة 1990. ثم أصبح جون فرونسوا دورتيي صديقه ليرافقنا إدغار موران على مدى الثلاثين سنة.

«لا بد أن يكون مفهومًا أني لا أعطي دروسًا لأي أحد». هكذا يفتتح إدغار موران كتاب **دروس قرن من الحياة**. هنا لا مجال أبدًا لما هو قطعي. إنه ينسج الخطوط الكبرى لمغامرته الفكرية، يطلعنا على ما استخلصه خلال قرن من الوجود وما رسمه للآفاق الإنسانية.

• احتفلتم منذ فترة قصيرة بعيد ميلادكم المئة، لقد نشرتم عددًا مهمًا من الكتب. ماذا تودّون أن نستلهم منكم؟

(*) في الأصل نشر بالفرنسية تحت عنوان Edgar Morin, «Nous devons apprendre à naviguer dans un océan d'incertitudes,» Propos recueillis par Hugo Albandea, Sciences Humaines, no. 3425 (décembre 2021).

(**) البريد الإلكتروني: medmbarki66@ gmail.com

ـ خلال وجودي، اتخذت العديد من التصنيفات. أولًا عالم أنثروبولوجيا. نعم أنا أنثروبولوجي لكن ليس بالمعنى الذي اكتسته العبارة مؤخرًا. لقد أصبحت العبارة واسعة النطاق: خلال القرن العشرين كانت محصورة في دراسة الشعوب التي لم تعرف الكتابة، التي اصطلح عليها بالسكان الأصليين. مع ذلك، كانت الأنثروبولوجيا خلال القرن التاسع عشر وبخاصة في ألمانيا، تحيل على تخصص يجمع مختلف المعارف حول الكائن البشري. أنا أجد نفسي في هذا الصنف من الأنثروبولوجيين. فضلًا عن ذلك، فإن مسألة إنتاج المعرفة توجد في قلب مؤلفي. يتجلى هدفي باختصار في التشابك بين الإيبيستيمولوجيا (دراسة المعرفة) والأنثروبولوجيا أي معرفة الكائنات البشرية. كنت دائمًا أرغب في الجواب عن سؤال إيمانويل كانط: ما هو الإنسان؟ من أجل هذا الغرض لا بد أن أجيب عن سؤال آخر: ماذا يمكننا معرفته؟ إن إصلاح المعرفة والفكر هو بالنسبة لي رهانًا ضروريًا. النقد الذاتي هو عبارة عن صحة نفسية أساسية. فبدلًا من المذهب الذي يجيب عن كل الأشياء، أفضل الطابع المركب الذي يطرح الأسئلة حول جميع الأشياء. إن هذه الفكرة التي أرغب في أن تظل لصيقة بي، هي مصاغة في كتاب **المنهج** وبخاصة في الجزء الثالث، «معرفة المعرفة» (1986) والجزء الرابع «الأفكار. موطنها، حياتها، أخلاقها، تنظيمها» (1991).

خلال المرحلة الأخيرة، هناك استعادة لعلامتي السوسيولوجية. وهذا الأمر يثير استغرابي من حيث الانتباه إلى هذه الميزة في أعمالي بينما ظلت سوسيولوجيتي مهمشة ومنتقدة في زمنها. بالنسبة إلي ليست نواة مغامرتي الفكرية هي التي أدت إلى كتابة **المنهج** (1977ـ2004) كما أني لست أبدًا فيلسوفًا بالمعنى المتداول حاليًا. أنا نوعًا ما فيلسوف متوحش: الفلسفة بالنسبة إلي هي الانعكاسية، إنها الرؤية الثانية التي نجدها لدى كبار الفلاسفة. أرى نفسي موجودًا داخل هذه المقاربة التي تبحث عن الارتقاء بمستوى المعرفة المنتجة من طرف أشخاص مثلي. فلسفتي ليست أكاديمية.

كما أصف نفسي أيضًا بكوني ذا نزعة إنسية. فكل تصوراتي هي تصورات أنثروبولوجية، بيولوجية، اقتصادية، سياسية. إنها نابعة من الفكر المركب، لكن أيضًا نابعة من ما أسميته بالنزعة الإنسية التي يعاد إنتاجها والتي استعرضتها في كتاب **لنغير الطريق** (2020). أن تكون إنسانويًا لا يعني فقط أن تعرف أننا متشابهون ومختلفون، لا يعني فقط إرادة تجنب الكوارث والتطلع إلى عالم أفضل. أن تكون إنسانويًا يعني أيضًا الشعور الذاتي العميق بأننا جزء من جماعة بشرية وأننا باستطاعتنا أن نكون فاعلين.

• منذ مدة طويلة وأنتم تدعون إلى تضافر المعرفة حول الإنسان. بالنسبة إليكم، هل تطورت العلوم في هذا الاتجاه؟

ـ في سنة 1951 أصدرت كتابي الأول والمهم **الإنسان والموت** حيث دشنت معرفتي المتعددة التخصصات، ولم يثر الكتاب أي نقد من طرف المتخصصين لأنه إلى حدود ذلك الوقت لا أحد منهم عالج المواقف الإنسانية إزاء الموت من خلال الربط بين علم النفس والسوسيولوجيا. لما اشتغلت على هذا الكتاب، أقمت ارتباطات بين الدين، والتحليل النفسي، والبيولوجيا بطريقة عفوية... لقد ساعدني كثيرًا خلال تلك الحقبة إرث الفلسفة

الديالكتيكية لأنه أتاح لي إمكان مواجهة التناقضات الجلية لمختلف ميادين المعرفة. وهذا ما اصطلح عليه بالفكر المركب. ثم وعلاوة على ذلك لما اشتغلت على كتاب **المنهج**، طالما كنت محاطا بنظرة غير إيجابية من طرف بعض المالكين لميادين المعرفة. لقد أدانوني باعتباري غير كفء أو أمارس فقط التعميم، بينما عملت على إعادة تفسير وربط المعارف المشتتة وصوغ منهج لمعالجة الطابع المركب للفكر. وهذا الأمر يبين في أي اتجاه تطور فيه إنتاج المعرفة. للأسف، في الوقت نفسه الذي سعينا فيه إلى تطوير تعدد وتداخل التخصصات، نما الاتجاه نحو التخصص الضيق والمبالغ فيه. كل تخصص عمل على توليد تخصص فرعي وتحولت ميادين البحث إلى ميادين محصورة للغاية. ويبقى تداخل التخصصات حاليًا تداخلًا سطحيًا. التخصصات تنغلق على ذاتها. لكن من وجهة نظري، لا يمكن الجواب عن مشكلة مهمة إلا من خلال الربط بين المعارف المجزأة. فالظاهرة هي مترابطة فيما بينها من خلال عدد لا يحصى من التفاعلات وردود الأفعال. فتجزيء المعارف يحول دون رؤية هذه الروابط: إن التعرف إلى الكل يقود إلى التعرف إلى العناصر التي تكوّنه. مع ذلك لا يمكن أن يكون الكائن الحي مفصولًا عن سياقه لأنه رهين وسطه. التعرف إلى الكائن البشري بصورة أفضل يستوجب الربط بين العلوم الاجتماعية والبيولوجيا، وكذلك الكوسمولوجيا – طالما أننا مصنوعون من المادة الفيزيائية ـ. بالنسبة إلي، الكائن البشري محدد من خلال ثلاثة أبعاد غير قابلة للفصل: النوع والمجتمع والفرد. من الواجب إدراكها جميعًا! إن إخفاء الطابع المركب للفكر يقود إلى الخطأ.

• إن الفكر المركب يعني أيضًا خاصية اللايقين التي تميز المعرفة العلمية. وقد عملت جائحة كوفيد 19 على وضع اللايقين في قلب المجتمع، كيف تنظرون إلى هذه الأزمة؟

ـ لقد تسببت جائحة كوفيد في أزمة كوكبية متعددة الأبعاد. أنها تمثل عاملًا آخر للهشاشة، للّايَقين والقلق. أصبحنا نحصي عدد الموتى يوميًا. إن الأفكار المهيمنة في وقتنا الراهن تتجه نحو تأطير مستقبل البشرية في حدود واضحة بالموازاة مع إزاحة جميع أشكال اللايَقين. لكن أزمة الكوفيد ساعدت على انبثاق تقلبات الحياة بشكل جلي. وهذا ما يجعلنا نعيش في حالة غير مستقرة. كيف يمكن العيش مع توقعات تحدث في مدة أسبوعين إلى ثلاثة أسابيع؟. كيف يمكن العيش في وضعية الخوف من حجر صحي مفاجئ؟ هل من الواجب تصور تحسن نحو الأفضل أم العكس تقرر على المدى القصير؟

لقد خصصت خمسين سنة من حياتي لصوغ مسار معين في الأجزاء الستة من كتاب **المنهج**. لكن الحاجة إلى التغيير ليست مستوعبة من طرف السياسيين، رجالات الاقتصاد، التكنوقراط، المقاولين. ماذا يمكن أن نجد في مواجهة رأسمالية مستبدة ازدادت قوتها خلال الجائحة؟ نجد الوعي المشتت، انتفاضات مقموعة، جمعيات التضامن، قليل من الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، لكن لا وجود لقوة سياسية تمتلك فكرًا توجيهيًا.

إن الفكر المركب يصطدم على الدوام مع اللايَقين. لما سألوني عن الجائحة، حاولت الجواب عن القلق. أكدت أن مستقبل البشرية سواء كان فرديًا أو جماعيًا، هو مستقبل

اللايقين والمخاطر. فالطابع العالمي لهذه الأزمة منح في الحقيقة، القوة لفكرة المصير المشترك الذي ليس لنا غالبًا وعي به لكنه واقع فعلًا. كما أننا نشعر بحاجة قصوى إلى الأمل، فهذه الحاجة عنصر بشري ثابت بخاصة في المراحل غير المستقرة. لما كنت في المقاومة، اعتقدنا أن عالمًا جديدًا سوف يولد من داخل جميع المخاوف التي تهدده. قد تكون أوهامًا، لكن هذه الأوهام هي التي تولد لدى الكائنات البشرية وبالموازاة معها، تطلعنا إلى مستقبل أفضل.

• مقاوم، شيوعي، مناهض للستالينية، مدافع عن القضية الفلسطينية، مناضل إيكولوجي... لقد ارتبطتم بشكل متتالٍ بالكثير من القضايا السياسية. في لحظة استرجاعكم لهذا الزخم، كيف تنظرونً إلى مساركم السياسي؟

ـ لقد نشأت السياسة في ذهني وأنا في عمر 13 سنة بعد تظاهرة 6 فبراير 1934 المعارضة للبرلمان. رأيت خلال تلك التظاهرة كيف يمارس رفاقي في القسم المعارضة بطريقة عنيفة. ومن حيث إنه لم تكن لي أية قناعة سابقة حول الموضوع، اتخذت موقف الشك من خلال رصد الانقسامات الحاصلة. وبعد ذلك صنعت لنفسي ثقافتي الخاصة. وهي ثقافة كانت تجمع بين التقليد الإنسي الفرنسي من مونتاين إلى رومان رولاند، ومن جهة ثانية النزعة الإنسية الروسية لـ ليون تولستوي وبوجه خاص فيودو دوستويفسكي. لقد ظلت حياتي مطبوعة بنوع من الاستمرارية. فالحقبة التي كنت فيها شيوعيًا هي قوس زمني امتد على مدى ست سنوات بعد مراهقة منفتحة للغاية ونقدية. انخرطت في أيديولوجيا المقاومة، وهي نوع من الإيمان، دين الخلاص الأرضي. وبمدينة تولوز، لما وقع غزو الاتحاد السوفياتي من طرف الجيش الألماني سنة 1941، انتقلت من كوني معارضًا للستالينية إلى شيوعي. من مناضل سلمي إلى مقاوم. يمكنني القول بأن المقاومة كما تم عبورها في الوقت ذاته من خلال العقيدة الشيوعية والحركة الديغولية، شكلت فرصة أخرى للعيش بصورة مكثفة. إذا كنت أتأسف على رؤيتي العمياء إزاء الشيوعية السوفياتية، لا يمكنني القول أن مرحلتي الشيوعية كانت حظًا سيئًا لأنها منحتني الفرص كي أفهم في وقت لاحق وبشكل جيد النزعة الشمولية. ثم ورفقة أصدقائي الفلاسفة لود لوفور وكورنيليوس كاستوريديس، رسمنا لأنفسنا طريقا آخر أبعد من الماركسية. لقد استوعبت مسألة أننا كنا سعداء بكوننا مسلحين بيقينيات وبرامج، يجب أن نتعلم أن كل حياة هي إبحار في محيط اللايقين عبر بعض جزر وأرخبيلات اليقين حيث نتزود. أريد أن أسجل هنا أن أحد أكبر النصوص التي تعلمتها في حياتي هي الكف عن الاعتقاد في دوام الحاضر، في استمرارية الآتي، في مستقبل قابل للتنبؤ.

منذ مغادرتي لصفوف الحزب الشيوعي، أصبحت متحررًا من كل منطق حزبي في السياسة. أنا طالب بشكل مستمر، ألج معارف جديدة من داخل فكر مركب أكثر فأكثر، لكنه فكر منسجم.

إن الفكر المركب هو فكر تكاملي حيث يضيف أفكارًا جديدة. بين سنتي 1969 و1970، لما كنت أسبح سعيدًا داخل العالم الوجودي لـ«الهبي» (Hippie) في كاليفورنيا، اكتشفت المشكلة

الإيكولوجية. ولم أجد أية صعوبة في إدماج هذا البعد في تصوري للكائن البشري. كنت أتصور فعلًا أن النوع البشري مرتبط بمحيطه بطريقة معقدة. ويقع موضوع الإيكولوجيا الآن في قلب الانشغالات. إن مستقبل الإنسانية هو الرهان السياسي الرئيسي في عصرنا. أعتقد أن هنالك مسارًا آخر ممكن من أجل إدماج أفضل للإيكولوجيا، مسار يتخطى النيوليبرالية. الآفاق المستقبلية على شاكلة العلم التكنولوجي أو اندماج الإنسان والآلة (Transhumanisme)، لا تكفي في حد ذاتها للجواب عن الأسئلة المطروحة. سوف تكون للكائن البشري الأخذ في التزايد حاجات علائقية، الحاجة إلى الود، إلى الأخوّة.

• هل أنتم متشائمون إزاء مستقبل البشرية؟

إني أصف نفسي باعتباري إنسانًا حذرًا، أيضًا قلقًا، لكن لست متشائمًا. إن الفكر المركب يتجاوز التعارض بين التشاؤم والتفاؤل. أعتقد أن التيارات المهيمنة التي نسمع عنها في وسائل الإعلام أو نقرأ عنها في الكتب حديثة العهد، هي تيارات ستميل نحو التشاؤم. لقد لاحظت اختفاء الود الذي عشته في مرحلة مراهقتي خلال سنوات ما بعد الحرب حيث تقلصت إلى حدود قصوى العلاقات الودية بين الجيران، المحادثات فوق زنك البيسترو، داخل الميترو، بين جموع المتسكعين. إن تقهقر جودة الحياة ناتج من إعطاء الأولوية للجانب الكمي في تنظيم وتوجيه مجتمعنا حيث يخضع كل ما هو إنساني للحساب والقياس.

إننا وخدمة للتدبير الحكومي، نعلي من شأن الناتج الداخلي الخام، ومن قيمة الإحصاءات والاستطلاعات. وهذا يحولنا إلى أشخاص عميان غير قادرين على رؤية كل ما هو فردي، ذاتي وعاطفي. إن عقلًا خالصًا وباردًا هو في ذات الوقت غير إنساني وغير عقلاني. العيش هو فن صعب حيث كل ما هو عاطفي ينبغي أن يخضع للمراقبة من طرف العقل – قصد عدم الوقوع تحت سيطرة الانحراف – لكن في أي مكان ينبغي لكل عقل أن يكون محركه هو العاطفة. إن عالمنا التكنوقراطي يتجه نحو نسيان العاطفة. لكن رغم كل شيء، هناك إمكانية لتغيير الوجهة. جميل أن احتجاجات راهنة مثل حركة السترات الصفراء تعكس حاجة المنتمين لها إلى الاعتراف بهويتهم الإنسانية التامة. أعتقد ـ على غرار إيفان إليتش ـ أن الود هو عنصر ثمين من عناصر جودة الحياة، وكذلك طريق خصبة بالنسبة إلى البشرية. فالود يتيح إمكانية الاستجابة اليومية لحاجاتنا إلى الاعتراف.

• كيف تتصورون مستقبلكم الخاص؟

لقد عثرت على طريقي منذ أن كنت في سن 18 سنة ولم أتوقف عن متابعة الأسئلة الكبرى لكانط. ماذا يمكنني معرفته؟ ما الذي ينبغي علي القيام به؟ ما المسموح به لي كي أتطلع إليه؟ لقد تتبعت هذا المسار إلى حدود الآن وفي عمر 100 سنة، مستقبلي هو العيش على الأمد القصير! حينما تتم دعوتي إلى ندوة أو مقابلة، أرفض الالتزام بالموعد المحدد قبل أسبوعين أو ثلاثة أسابيع. ليست لدي مشاريع كبرى. وهذا يعني أني أواصل التفكير، أواصل محاولة الإجابة عن أسئلتي الكبرى. أسجل نقاط، أكتب بعض الكلام الذي أنشره أحيانًا على منصة التويتر، أظن أيضًا أني ما زلت أدوّن أفكارًا قصيرة... أنا مثلًا في هذه

اللحظة، مهووس بفكرة الأمة. فأنشطتي الفكرية تسير بشكل طبيعي، لكني لا أفكر أبدًا في تأليف كتاب. يبقى كتاب **دروس قرن من الحياة** هو من آخر أعمالي الكبرى. أما ما يتعلق بالآتي، فإني لا أعتقد بوجود آخر بعد الموت. بالنسبة إلي الجانب الروحي يتمثل بتطوير ميزات الروح الإنسانية ـ ما اصطلحت عليه بشعر الحياة.

• احتفلت مؤخرًا مجلة العلوم الإنسانية بعيد ميلادها الثلاثين[1]. لقد رافقتمونا منذ العدد الأول حيث كنتم الأبرز حضورًا. كيف تنظرون إلى هذه المغامرة الفكرية؟

ما زلت أتغذى فكريًا من مجلة **العلوم الإنسانية** التي أجدها ثرية للغاية. إني أتبنى الكثير مما أقرأه. هذا ناهيك بأني أجد نفسي في مفهوم علم الإنسان (Humanologie) [2] الذي طوره مؤخرًا فرونسوا دورتيي (مؤسس المجلة): أعدّ نفسي صانعًا للمعارف التي تبحث عن فهم الطابع المركب للكائنات البشرية.

---

(1) *Sciences humaines année zéro*: خلال شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1990 ظهر بالأكشاك العدد الأول من مجلة العلوم الإنسانية. داخل هذا العدد سوف يكتشف القارئ عرضًا لمدرسة الحوليات من طرف المؤرخ فرنسوا دوس (François Dosse) ، مرافعة من أجل «جغرافية الفعل» من طرف الجغرافي إيف لاكوست (Yves Lacoste).. ثم أول ملف حول فهم إدغار موران.

إن المفكر إدغار موران هو الظاهر في غلاف المجلة، وهو موضوع العديد من المقالات، كما خصصت له المجلة مقابلة مهمة أدارها رئيس التحرير فرنسوا دوس يوضح هذا الأخير قائلًا لما أنجزت هذا العدد، قصدت إدغار موران. كانت المقابلة معه في نفس الوقت عبارة عن بيان فكري، الاعتراف به كمرجعية مؤثرة لا غنى عنها وإشهار جميل لانطلاق المجلة. فأصبح مرافقًا للمجلة في مسارها.

(2) *Humanologie* : ماذا يعني هذا المفهوم؟. بالنسبة إلى مبدع هذه المفهوم فرنسوا دورتيي (Francois Dortier) مؤسس مجلة **العلوم الإنسانية** سنة 1990 ومجلة L'Humanologue سنة 2020، يعني أن الجميع ينطلق من أسئلة كبرى : من هو الإنسان؟ في ماذا يفكر؟ ما الذي يحفزه على التفكير؟ ويوضح دورتييه قائلًا «إني أضع تاريخي المتواضع داخل مشروع أوسع، داخل الخط الفكري لإدغار موران، وبصورة أبعد داخل خط رواد العلوم الإنسانية». إن الهدف هو إنجاز حصيلة المعارف انطلاقًا من الأبحاث داخل السوسيولوجيا، علم النفس، التاريخ، الفلسفة...، لكن أيضًا داخل علم السلوك الحيواني والبيولوجيا.

مراجعات كتب

Louay M. Safi
Islam and the Trajectory of Globalization:
Rational Idealism and the Structure of World History
(London; New York: Routledge, 2022). 322 p.

الإسلام ومسارات العولمة:
المثالية العقلانية وبنية تاريخ العالم

محمد حصحاص(*)
جامعة لويس الدولية، روما - إيطاليا.

ـ 1 ـ

أصدر الأكاديمي والمفكر السوري-الأمريكي لؤي صافي كتابًا جديدًا باللغة الإنكليزية بعنوان، **الإسلام ومسارات العولمة: المثالية العقلانية وبنية تاريخ العالم**. يُذكر أن صافي خريج الجامعات الأمريكية ومحاضر فيها لأكثر من ثلاثة عقود، وحاضر إعلاميًا أيضًا ومدافع عن حقوق الانسان والقضايا العربية والإسلامية بشمال أمريكا، وحاليًا يشغل منصب أستاذ العلوم السياسية والفكر الاسلامي بجامعة حمد بن خليفة بقطر.

يرى صافي في هذا الكتاب أن العالم أصبح يشهد حضارة معولمة واحدة، وكل الثقافات والأديان والفلسفات يمكن أن تشارك في بنائها وتصحيح مسارها الحالي الذي يحتاج إلى تجديد ثقافي يؤدي فيه الفكر الديني والفلسفي المثالي العقلاني - وليس الواقعي الوضعي أو التجريبي الطاغي حاليًا - دورًا توجيهيًا مهمًا. قد يبدو الكتاب طارحًا لموضوعٍ دُرس وطغى على الساحة الثقافية خلال العقد الأخير من القرن الماضي، أي قرن الحديث عن العولمة ونهاية القطبية الثنائية، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات كما نظر لها فرانسيس فوكوياما وصمويل هانتنغتون أساسًا، وبرنار لويس بشكل مختلف، بإشارات، إن جاز التعبير. لو كتب هذا الكتاب في حينه ربما لما كان مهمًا كما هو

(*) البريد الإلكتروني: hashasmohammed@gmail.com

مهم الآن، لسبب أساسي في نظري، وهو أننا في الوطن العربي خصوصًا كنا نحتاج لرجّة أخيرة كرجّة الربيع العربي لنختم اختياراتنا الفكرية، أو على الأقل لنكون قد جربنا الاختيارات الفكرية الكبرى بشكل من الأشكال، أعني العروبية والاشتراكية والعلمانية العسكرية والاسلاموية السياسية. سقطت كل هذه الأيديولوجيات، لكن آمالها الكبرى، مُثُلها الكبرى ما تزال صالحة نسبيًا، ولكنها تحتاج إلى إطار جديد يستوعبها ويصالحها مع ذاتها ومع العالم الخارجي. فالربيع العربي مثال للعولمة الواقعية النيوليبرالية البراغماتية في العلاقات الدولية التي يرمي الكاتب إلى تصويبها أخلاقيًا.

يضع هذا الكتاب الفكر الإسلامي عمومًا في سيرورة تاريخية كبرى، وتجعله مُساهمًا ومشاركًا، وليس رائدًا أو مسؤولًا لوحده، في إنقاذ المستقبل من توحّش النيوليبرالية، وهي سليلة الليبرالية الإنسانية والمثالية التقليدية والليبرالية الواقعية-الهيمناتية التي تلتها إلى الآن. يجعل الكتاب المثالية العقلانية الإسلامية التي يمثلها المعتزلة مُساهمةَ العالم الإسلامي في فكر العولماتية الإنسانية المستقبلية.

يعيد الكتاب كتابة تاريخ الفكر الأوروبي الحديث من طريق التركيز على منهج العلوم الإسلامية العقلانية والتجريبية ونفَسها الأخلاقي المثالي الذي غذى الحضارة الغربية خلال العصور الوسطى.

ـ 2 ـ

يدافع هذا الكتاب عن العقلانية والإيمان من أجل مستقبل إنساني أفضل يساهم فيه الجميع، وبخاصة الديانات الإبراهيمية والتي يمثل الإسلام آخر عنقودها وأحسن من مثلها عِلميًا وسياسيًا لمدة ألف عام، من القرن الثامن إلى حدود القرن الثامن عشر ميلادي تقريبًا. يضع الكتاب الإسلام والفكر الإسلامي ضمن ما نظّر له الفيلسوف والمؤرخ السويسري-الألماني كارل ياسبرس بالعصر المحوري، أي عصر الأفكار الفلسفية والدينية الكبرى الذي ظهرت فيه الأديان والفلسفات المؤثرة، أي المدة بين القرن الثامن والقرن الثالث قبل الميلاد، وهي حقبة الفكر والفلسفة اليونانية التأسيسية من هومر وهيرقليطس وأفلاطون، وحقبة ظهور زرادشت وبوذا والكنفوشيوس واليهودية التأسيسية. أما المسيحية والإسلام فهما توابع وخلاصات لهذه المرحلة من تاريخ الفكر الإنساني العقلاني والمثالي التأسيسي أو المحوري حسب ياسبرس.

يبني الكتاب فكرته باستعمال تاريخ العالم كما نظّر له الألماني أوسفلد سبينغلر والإنكليزي أرنولد توينبي والأمريكي مارشال هودسن. فسبينغلر يميز بين الحضارة والثقافة، وتوينبي يعطي دورًا مركزيًا لدور الدين في قيام الحضارات، وهودسن يضع الإسلام في سياق تاريخي أعمّ يدمج الحضارة الإسلامية في قراءة تاريخ أوروبا والغرب عمومًا، وهو قريب من المدرسة التاريخانية التي تدرس العصر القديم المتأخر من القرن الرابع للسابع الذي ظهر فيه الإسلام.

ولأن الكاتب يدافع عن أهمية الدين من أجل تصحيح مسارات العقلانية الواقعية التي تغذي النيوليبرالية المتوحشة، فإنه استعمل كُلًا من توينبي لدفاعه عن الدين وشبينغلر لدفاعه عن الحضارة المستقبلية التي يشارك فيها الجميع، كل من ثقافته ومُدخراتها الفكرية، كما استعمل هودسن ليبين أن الحضارة الإسلامية كانت حَيّة إلى غاية القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي بدأت فيه موازين القوى تميل لكفة الغرب الحديث فكريا وإقتصاديا وسياسيًا واجتماعيًا.

ـ 3 ـ

خلاصة الكتاب هي أن العالم الآن يعيش حضارة معولَمة واحدة، كلٌ حسب سياقه التاريخي والثقافي، لكن المؤسسات الدولية ووسائل التواصل الحديثة والتكنولوجيا المتقدمة جعلت من العالم قرية صغيرة فعلًا، وأصبحت فكرة حقوق الإنسان والمساواة والحرية والكرامة أفكارًا إنسانية عالمية تطمح إليها كل المجتمعات. لا يوجد بديل حضاري عن هذه الحضارة الواحدة، ولكن هذا لا يعني أن القانون الدولي والمؤسسات الدولية والحضارة الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا تستسيغ بسلاسة هذه الحركية التاريخية. فمقولة العدو الإسلامي مثلًا ما تزال قائمة، ومقولة أن الصين هي عدو المستقبل أصبحت رائجة، لكن رغم ذلك فالأفق الإنساني واحد ويجب العمل تشاركيًا لإنجاحه لتفادي الشعوبيات والأصوليات الصاعدة ونظريات العداء والعدو-الجار أو العدو التاريخي.

ـ 4 ـ

يرى الكاتب أن النموذج الليبرالي الأمريكي التأسيسي القديم ما يزال قادرًا على أن يوجه العالم وينقذه من التصادم، لأن الليبرالية المثالية الكلاسيكية كان مؤسسوها الأوائل رجالًا سياسيين علمانيين متدينين، بخلاف الليبرالية الأوروبية إجمالًا التي قامت على أسس المصادمة مع الكنيسة والعقل الديني. لذلك نجد الكاتب يرى أن على أمريكا أن تنقذ أوروبا من نظرتها الجوهرانية للتاريخ الإنساني ونظرتها العقلانية المحضة للدين، إلى درجة أنه يشير لتأثير بعض المفكرين السياسيين الذي فرّوا من أوروبا الشعبوية والدموية خلال الثلاثينيات من القرن الماضي في الفكر السياسي الأمريكي الذي أصبح أكثر براغماتيًا ونيوليبراليًا بعدما كان ليبراليًا منفتحًا ومثاليًا منذ التأسيس إلى ما بُعيْدَ الحرب العالمية الثانية. وهنري كسينجر كان أحد هؤلاء الأوروبيين النازحين المؤثرين في سياسات الولايات المتحدة الامريكية.

لتجاوز النيوليبرالية الواقعية والغازية نحتاج إلى الرجوع لليبرالية المثالية الأكثر إنسانية ورحابة والأكثر انفتاحا على الأخلاق الدينية والروحية التي تحتاجها الحضارة المعولمة. ليس هناك بديل آخر من هذه الأخلاق المثالية التي رسختها الأديان التوحيدية الثلاثة والفلسفات العقلانية المثالية، كفلسفة كانط، التي يعيد إحياءها فلاسفة كبار أمثال الأمريكي جون رولز والألماني يوغن هابرماس والكندي تشارلز تايلر.

وللمسلمين وبخاصة المقيمين بالغرب

أو المسلمين الغربيين مساهمات في مثل هذه الحوارات الفكرية، ويذكر الكاتب أمثال طلال أسد، وعبد الله النعيم، وخالد أبو الفضل، وبعض الأصوات النسائية السياسية التي تحمل زادها الأخلاقي الديني للمجال السياسي كالأمريكية من أصل صومالي إلهان عمر. أما العالم الصيني والهندي فالكاتب يشير إليه كرافد مؤسس للعصر المحوري لكنه لا يناقشه لأنه خارجَ تخصصه وإلمامه.

ـ 5 ـ

بإيجاز، تحتاج الإنسانية إلى فكر ترانساندانتالي ليعالج آفاتها الأخلاقية على كل الصعد، والعقلانية المثالية هي الحل، بدل المذاهب الواقعية النيوليبرالية، والتجريبة والطبيعية التي أظهرت التجربة حدودها وآفاتها، بخاصة عندما يتم تأويلها سياسيًا واقتصاديًا. وللعالم الإسلامي نموذج وتاريخ يجعله قادرًا على المساهمة في بناء هذه العقلانية المثالية التي لم تعرف صراعًا بين الدين والسلطة ولا بين الدين والعلم، بل إن نموذجها العلمي التجريبي والأخلاقي في نفس الوقت مثال كبير يمكن التعلم منه من جديد لبناء توافق عولمي جديد بين العلم والأخلاق والسياسة. ونموذج المعتزلة والأشاعرة الذين بنوا طريقًا وسطًا بين العقل والوحي من أهم ما يركز عليه الكاتب كمساهمة إسلامية تاريخية قابلة للانبعاث.

وتجاوبًا مع قراءة الكتاب، نرى أن بعض النقاط فيه تحتاج إلى وقفات، وقد عبرنا عنها خلال ندوة حوارية مع الكاتب، نظمتها الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية يوم 3 كانون الثاني/ يناير من بداية هذه السنة 2022، وأوجزنا التساؤلات في شقين: عام وخاص.

أولًا، في الجانب العام، يبدو أن الكاتب يتغاضى عن دور الدولة القطرية الحديثة المتعاظم في زمن العولمة. العولمة المنفتحة تحتاج إلى دول وهويات صلبة ولكن منفتحة في الوقت نفسه، وليس العكس. العولمة تبدأ محليًا وإلا بقيت حديث النخبة ومثالًا بعيدًا. الهوياتية في تصاعد في كل ربوع العالم ولو أن حديث العولمة في الساحة الثقافية منذ ثلاثة عقود. واليمين والخوف من المختلف كذلك في تصاعد، حتى في الديانات أو الفلسفات التي كانت تبدو مسالمة جدًا كالبوذية. ربما يبدو دور الدولة أكثر أهمية من ذي قبل إلا إذا أصبح المنظّرون لها متشبعين بالعولمة المنفتحة كما يصفها الكاتب. والدولة في الوطن العربي ما تزال لم تقم، أو قل كانت تقوم فأُسقِطت وسَقطت في كثير من أقطارها التي كانت لعقودٍ كثيرة دولًا ذات وزن كبير في الساحة السياسية. هل المطلوب فكريًا الآن التماهي مع فكر العولمة أم مع فكر الدولة الحديثة أولًا؟ تبدو النظرة العقلانية المثالية التي يطرحها الكتاب صالحة لدول حديثة قائمة وليس لدول لم تقم بعد، ليس لاستحالة ذلك فكريًا بل واقعيًا وعقلانيًا.

ثانيًا، قد يبدو التركيز على الإبراهيمية مثاليًا جدًا في الكتاب، لأن الكاتب لم يعط أمثلة واقعية حول الاختلافات التي تجعل الديانات الإبراهيمية تتوافق أو تتطابق في دفاعها عن الإنسانية. الإبراهيمية في مأزق حاليًا والقضية الفلسطينية خير مثال لذلك، إلا إذا حدثت معجزة فكرية أولًا

لتتحول إلى معجزة سياسية تحل المشكل. ربما قد تساهم المثالية العقلانية في حلها إذا تبنتها الإدارة الأمريكية أساسًا؟ في تفاعله مع هذا التساؤل، وضح الكاتب أن فكرة الإبراهيمية هنا فكرية-فلسفية أساسًا ولا علاقة لها بالإبراهيمية السياسية التي تتبناها بعض الدول أو الخطابات السياسية التي تُشَرعِن سحق حقوق الشعب الفلسطيني. أُضيف هنا أن الإبراهيمية مخيفة للمركزية الغربية، وللمركزية الأوروبية أساسًا، لأن الإبراهيمية بشكل مبسط تعطي الخاتمية العقدية والفكرية للإسلام، وهذا ما لا يتقبله العقل الغربي، ولا يفهمه بشكل معقول الفكر السلفي الإسلامي الذي يسيء استعمال هذه الفكرة. وأرى أن العولمة المتخَلِّقة التي يتحدث عنها الكاتب، وبناء على فكرة العصر المحوي، ليست كافية لاستساغة معنى الفكر الإبراهيمي بعد. أعتقد أن تاريخ الإنسانية يحتاج إلى رجّة سياسية أو طبيعة قبل أن يفهم أن هذا السياق الثقافي المتوسطي مترابط ومرتبط جدًا على مختلف الصعد. إن الأفكار الكبرى في التاريخ تحتاج سندًا سياسيًا واقتصاديًا يدعهما، وإلا بقيت مثاليات.

ثالثًا، ومرورًا بإيجاز، تنتمي الحضارة الصينية للعصر المحوري الذي أخذه الكاتب معيارًا للحديث عن العقلانية المثالية، لكننا لا نعرف جيدًا لا في العالم العربي ولا حتى في العالم الغربي المتقدم كيف تغير الفكر الصيني إلى حد الآن وما هي أزمنته الفكرية المتعاقبة منذ العصر المحوري. ما يبدو لنا بشكل مبسط، والمبسط يحتاج أن يُبسطُ فيه القول، هو أن الثقافة الصينية الحالية أصبحت حاملة للنيوليبرالية الغربية التي ننتقدها. فكيف نعول عليها كمساهِمة في النقد والتحديث لإنسانية أفضل؟ تبدو لنا الصين نحن العرب مثالًا للتقدم والسيادة في وجه الغطرسة الغربية، لكنها أبعد عنا تاريخيًا وفكريًا على ما يبدو، وبخاصة أنها لا تنتمي للسياق الإبراهيمي. فنيوليبراليتها – أي النيوليبرالية الجديدة الواقعية ـ قد تكون أقسى كثيرًا من نيوليبرالية الغرب لأن ليس لها تقليدأ ترانساندانتاليًا- مثاليًا يصحح أخطاءها، فهي واقعية جدًا على ما يبدو، وتعاليم كونفوشيوس علمانية-إدارية بالأساس وليست مثالية. إن المتخصصين في الفكر الصيني وحدهم من يستطيعون أن يعطونا فكرة أوضح عن الحوارات الفكرية الداخلية التي يعيشها هذا العالم القديم الصاعد.

ـ 6 ـ

أما في الشق الثاني الذي يخص تراثنا العربي الإسلامي ـ ومختلف مكوناته الفكرية واللسانية والعرقية، فيمكن التفاعل بإيجاز هنا مع هذه النقط الأساسية. **أولًا**، قد يمكن القول أن المعتزلة يمثلون الفلتة الأكثر عقلانية وعالمية في التراث العربي الإسلامي، لكن تأويلاتهم سياسيًا أجهضت مسيرهم خلال ثلاثة عقود تقريبًا من المحنة، كما هو معروف. لكن، رغم ذلك، فإن العلوم في شتى المجالات ازدهرت لقرنين متتاليين بعدهما على الأقل، ليس فقط لأن الأشاعرة وجدوا طريقًا عقديًا وفكريًا وسطًا بين العقل المحض والنقل المحض، بل لأن الأجهزة السياسية والعسكرية والاقتصادية والعلمية

كانت كلها تشتغل، وكان للوقْفِ دور بارز في هذا الثراء. فهل نحتاج إلى أن نرى دائمًا بعين الشوق للمعتزلة؟ أم لبعض تأويلاتهم التي ما تزال صالحة الآن، وبخاصة مبدأي التوحيد والعدل؟ وكيف يمكن أن نقنع الأشاعرة إجمالًا والحنابلة بأهمية التفكير الديني والفلسفي المعتزلي حاليًا، في ظل الدولة الحديثة التي تستأثر بالحقل الديني؟ ربما تركيز الكاتب على دور الوقف وعلى دور المفكرين وليس على رجال الدين المحافظين فيه إجابة عن هذه الأسئلة. **ثانيًا**، لم يظهر لي أن الكتاب يذكر دور التصوف على الإطلاق، وبخاصة في دوره في تقارب الأديان مثلًا بعيدًا من الأيديولوجيا والسياسة، وفي التركيز على الفرد وأخلاقه لمصلحة المجتمع الإنساني عمومًا. ثالثًا، يهملُ الكتاب مناقشة أفكار المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين وبخاصة أن كثيرين منهم يبدون معتزليين إما ظاهرًا أو باطنًا. أغلب الإصلاحيين في الوطن العربي يبنون رؤاهم على الحنفية الإبراهيمية في الفكر والعقيدة وعلى مسألتَي العدالة الاجتماعية والأخلاق سياسيًا، مجتمعًا وفردًا. كنت أود أن أرى مناقشة أحد المفكرين مثلًا كتمثيل للمساهمة الأخلاقية العربية والإسلامية. صحيحٌ أن الكاتب يفعل ذلك في كتبه الأخرى، كما وضح خلال ندوة المناقشة، ولكن هذا الكتاب أيضًا كان يستحق مناقشة بعض أفكار المفكرين العرب والمسلمين، كأعمال المصري حسن حنفي الذي ركز في مشروعه على مسألتي التوحيد في العقيدة والفكر وعلى العدالة الاجتماعية سياسيًا، أو أعمال المغربي طه عبد الرحمان مثلًا الذي بنى نسقًا أخلاقيًا متميزًا في مجادلاته مع مفكرين غربيين كبارًا، ومنهم جون رولز ويورغن هابرماس اللذان يشير إليهما الكاتب صافي في أكثر من مناسبة كفلاسفة كانطيين جدد يحاولون رد الاعتبار للعدالة الاجتماعية والأخلاق العالمية من منظور ليبرالي.

ـ 7 ـ

إجمالًا، هذا الكتاب مساهمة مهمة في تاريخ الأفكار وفلسفة التاريخ من منظور عربي إسلامي منفتح على التاريخ الإنساني. ففيه كثير من التصويبات التي يحتاج إليها الفكر الغربي أساسًا في نسجه لأسس فكره الفلسفية والعقدية؛ فكرٌ يقفز على ما يزيد على ألف سنة من الازدهار الثقافي والسياسي العربي والإسلامي الذي أدى دورًا مهمًا في نهضته. كما أن الكتاب يتحدى الواقع الفكري والعلمي والسياسي في السياقين العربي والإسلامي عمومًا؛ سياقٌ أصبح هجينًا ومتشظيًا لظروف داخلية وخارجية كثيرة. تحتاج العولمة القادمة، والحقة، إلى جرعات أخلاقية مهمة لتصحيح مسارها، وهذا جوهر الكتاب ودعوته، وليس لنا إلا أن نزكيها بكل الطاقات الفكرية المتاحة. ولنا في السياق العربي والإسلامي عمومًا ما يجعل المساهمة في هذا الخطاب أمرًا واجبًا، رغم كل المشاكل الأساسية التي تواجهها مجتمعاتنا. قد يكون التقدم التقني والاقتصادي متاحًا للبعض فقط لكن الواجب الأخلاقي متاح للجميع، وواجب على الجميع، متقدمًا كان أم متأخرًا، فقيرًا أم غنيًا.

البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي حول/من العالم العربي - أثـر

Portal for Social Impact of Scientific Research in/on the Arab World - Athar

تهدف «أثر» إلى إنشاء أرشيف مفتوح لمسار البحث العلمي بكامله، بما في ذلك نقل المعرفة والأنشطة البحثية المتعلقة بالسياسات العامة ونشر المعرفة للعموم. وهو يستهدف البحوث التي تجري في العالم العربي أو تتناوله موضوعاً. تعتمد «أثر» على المعلومات التي يقوم الباحثون بإدخالها، وتشمل وصفاً لمشاريعهم البحثية وشرحاً لمخرجات تأثيرها الاجتماعي. إن المقصود بـ «الاجتماعي» هو المعنى الشامل الذي يتضمن الجوانب الاقتصادية، والسياسية، والثقافية والمفاهيمية.

يمكن استخدام محرك البحث من قبل جميع الشركاء (الباحثين، المؤسسات المستفيدة، صانعي القرار، المجتمع العام، جهات التمويل...).

يرجى التسجيل (https://atharportal.net/register) لإدخال المعلومات الخاصة بالأعلام أو/وإدخال المشاريع البحثية. أسس هذه البوابة ساري حنفي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت.

ساري حنفي

مؤسس البوابة



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

Arab Association of Sociology

أهداف الجمعية

- تنمية أدوار علم الاجتماع في الوطن العربي ليسهم بفاعلية في المهمات المطروحة، وليرفع مستوى الوعي العام للمواطنين العرب.
- توظيف المعرفة الاجتماعية النظرية والتطبيقية من أجل فهم أشمل وأعمق لشؤون المجتمع العربي على المستويين القطري والقومي.
- الإسهام في مواجهة المشكلات والتحديات الحاضرة والمستقبلية للمجتمع.

سعر النسخة

في البلدان العربية 5 $ أو ما يعادلها
خارج البلدان العربية 10 $ أو ما يعادلها


info@caus.org.lb


www.caus.org.lb


@CausCenter


CausCenter


@CausCenter